مقالات فقهی
۲

بررسی فقهی احکام
رشوه، غش و کم‌فروشی

تقریرات دروس خارج فقه
آیت‌الله سید محمدرضا مدرسی طباطبایی یزدی (دام ظله)

نویسندگان: حجج اسلام
عبدالله امیرخانی، سید حامد طاهری، روح‌الله غروی

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی

نویسنده:

محمد رضا مدرسی یزدی

ناشر چاپی:

کریمه اهل بیت (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی

مشخصات کتاب

سرشناسه : مدرّسی طباطبایی یزدی، سیّد محمّدرضا، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور: بررسی فقهی احکام رشوه، غش و کم فروشی/ تقریرات دروس خارج فقه آیت الله سیّد محمّدرضا مدرّسی طباطبایی یزدی. (نویسندگان: عبدالله امیرخانی، سیّد حامد طاهری، روح الله غروی)

گروه فقه مؤسسه پرتو ثقلین

مشخصات نشر:قم: انتشارات کریمه اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری:۳۱۶ ص/ رقعی.

شابک: قیمت:۱۴ –۷۰۸۵۲ – ۹۷۱ – ۹۶۴

۷۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی:فیپا

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: معاملات (فقه)

موضوع:رشوه؛ غش؛ کم فروشی -- فقه

رده بندی کنگره:BP۲۹۸/۶/ب۸ م ۶۳۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی:م۹۶-۶۹۶۰۱

دفتر مرکز پخش / قم خ شهدا، کوچه۲۷، کوچه ناصر، پلاک۱۲۶

تلفن / ۰۲۵۱ ۷۸۳۱۳۴۶ ۰۹۱۹ ۶۶۵ ۴۰۸۱

Partoethaqalain@yahoo.com

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

فهرست عناوین

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین و لعنه الله علی اعدائهم أجمعین

ص: ۱۵

ص: ۱۶

ص: ۱۷

پیش گفتار

«فقه، تئوری واقعی و کامل اداره ی انسان از گهواره تا گور است.» این سخنِ روشنگر بنیان گذار نظام مقدّس جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی نوّرالله مرقده، ضرورت نگاه عمیقِ فقیهانه به شؤون مختلف انسان (از اعتقادیات تا اخلاقیات و مسائل عملی) و عرصه ها ی گوناگون زندگی بشر را (از اقتصاد و تجارت تا داوری و قضاوت و تا سیاست و عبادت و غیر آن ها) بخوبی تبیین می کند.

این در حالی است که استقرار ولایت فقیه، به عنوان پرتویی از حضور

ص: ۱۸

در عصر غیبت، و جلوه گر شدن کارآمدی، پویایی و برتری آن در طول بیش از سه دهه، توجّه جهانیان را به مبانی نظری و بنیان های فقهی و حقوقی اسلام اهل بیت – علیهم السلام – و ابعاد، زوایا و لوازم آن جلب کرده و می رود تا تحدید حدود احکام فقهی را به یک مطالبه ی جهانی بدل سازد.

و سر آخر، شتاب گرفتن جریان عظیم «بیداری اسلامی» که به روند شکل گیری تمدّنی جدید، بزرگ و باشکوه سرعت بخشیده، به زودی به دنبال خود، نیازمندی های علمی، فقهی و حقوقی نوینی را برای ساختن فردا مطرح خواهد ساخت.

و این، سببِ رسالتی است که علما و اندیشمندان حوزه های علمیه را بر آن می دارد که با درک عمیق نیاز زمان، بیش از گذشته با عزمی استوار در طریق تفقّه در دین گام های بلندتری بردارند.

مجموعه ی حاضر، دومین جزء از سلسله مقالات فقهی است که در سال «جهاد اقتصادی» به همّت مؤسسه ی پرتو ثقلین منتشر می گردد. این مجموعه، تقریرات دروس خارج استاد گران قدر حوزه ی علمیه ی قم سلام الله علی مشرّفها، حضرت آیت الله سیّد محمّد رضا مدرّسی طباطبائی یزدی حفظه الله است.

و اینک جزء دوم مقالات فقهی به بررسی سه موضوع مهمّ «رشوه، غش و کم فروشی» اختصاص یافته و إن شاء الله مجلّدات بعدی آن نیز به زودی به زیور طبع آراسته خواهد گردید.

ص: ۱۹

طبعاً مباحث مطروحه در مقالات به دلیل آن که به جهت استفاده ی محقّقان و پژوهشگران مطرح شده، در عالی ترین سطوح تحقیقی قرار دارد و به صورت کاملاً تخصّصی و فنّی، نگارش یافته است و برای بهره مندی هر چه بیشتر حقوق دانان فارسی زبان و سهولت مراجعه ی فضلا و دانشجویان رشته های تخصصی فقه، حقوق، قضاء و ... به زبان فارسی تقریر شده است.

روشن شدن موضوع، دامنه، حدود و حکم رشوه که در روایات، از آن به کفر بالله و شرک بالله تعبیر شده است و غش نسبت به مسلمین که ارتکاب آن، به معنایی موجب خروج از دائره ی مسلمانی می شود «لیس من المسلمین من غشهم» و همچنین کم فروشی یا تطفیف که خداوند متعال در مذمت آن می فرماید: ﴿ویلٌ للمطففین﴾ می تواند جامعه ی اسلامی را از ابتلاء به این سه گناه بزرگ باز دارد و برکات فراوان فردی و اجتماعی در پی داشته باشد که امید است نشر این اثر ارزشمند، به این هدف کمک کند.

جا دارد از تلاش های حجج اسلام، آقایان محمّدرضا مراد زاده در پیاده نمودن دروس، روح الله غروی در تحریر «مبحث رشوه»، سیّد حامد طاهری در تحریر «مبحث غش» و عبدالله امیرخانی در تحریر «مبحث کم فروشی» و تحریر پایانی همه ی مباحث، تقدیر به عمل آید.

در پایان، این تلاش علمی را به محضر مبارک یادگار همه ی خوبان و

ص: ۲۰

پاکـان عـالم و وارث انبیـاء و اولیـاء الهی، حضـرت بقیه الله الاـعظم ارواح العـالمین لتراب مقـدمه الفـداء تقـدیم داشـته، و با آرزوی ظهورش، دردمندانه عرضه می داریم:

چه روز ها که یک به یک غروب شد، نیامدی

چه بغض ها که در گلو رسوب شد، نیامدی

خلیل آتشین سخن! تبر به دوشِ بت شکن!

خدای ما دوباره سنگ و چوب شد، نیامدی

تمام طول هفته را به انتظار جمعه ام

دوباره صبح، ظهر، نه، غروب شد، نیامدی

اللهم عجل لولیک الفرج و اجعلنا من خیر اعوانه و انصاره و الذابین عنه و المسارعین الیه فی قضاء حوائجه و المستشهدین بین یدیه.

مؤسسه ی پرتو ثقلین گروه فقه

۲۵/۶/۱۳۹۰

بررسی فقهی احکام رشوه

اشاره

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

حرمت رشوه

اشاره

بحث رشوه، از مباحث مهمّی است که بایـد از جهات مختلف حرمت، حدود و موارد آن مورد بررسی قرار گیرد. البته اصل حرمت رشوه، تقریباً از واضـحات و مسـلّمات احکام اسـلامی است، امّا باید در حدود و موارد آن بیشتر بحث شود که در کجا رشوه صادق است و حدّ آن چیست؟

مثلًا اگر کسـی برای رسـیدن به حق خود، به قاضی پولی بدهد بدون آن¬که ضرورتی اقتضاء کند آیا این هم مصداق رشوه بوده و حرام است؟ البته ممکن است أخـذ آن از طرف قاضـی، بنا به جهات دیگری ماننـد «أکل مال به باطل» حرام باشـد، امّا آیا این عمل، علاوه بر عنوان

ص: ۲۴

«أکل مال به باطل» عنوان و حرمت شدیدتری به نام رشوه آن گونه که برخی مدّعی شده¬اند هم دارد؟ و آیا رشوه فقط در موارد قضاوت است؟ یا این که اختصاصی به باب قضاوت ندارد و حتی اگر شخصی «علی سبیل المصانعه» پول یا چیزی شبیه آن، به کسی بپردازد که طرف مقابل، کاری در قبال آن انجام دهد به طوری که عنوان اجاره و شبیه آن در عقود، بر آن صادق نباشد می¬تواند مصداق رشوه باشد؟

این¬ها، نمونه سؤالات مهمّی است که باید به آن پاسخ دهیم. اهمیّت بحث هنگامی بیشتر احساس می شود که بدانیم رشوه از منکرات بسیار بزرگ بوده و به شدّت مورد نهی واقع شده، ¬به حدّی که در برخی از روایات که در بین آن¬ها روایات صحیحه هم وجود دارد به عنوان کفر بالله «فهو الکفر بالله العظیم» (۱) یا در حدّ شرک به خداوند متعال معرفی شده ¬است.

ادلّه¬ی حرمت رشوه

اشاره

گرچه در اصل حرمت رشوه، کسی تشکیک نکرده و می¬توان گفت: حرمت رشوه از مسلّمات فقهی است، با این حال، ادلّه ای از عقل، کتاب و سنّت هم بر آن اقامه شده است.

۱- الکافی، ج ۵، کتاب المعیشه، باب السحت، ح۳، ص ۱۲۷: عِدَّةٌ مِن أصحابِنا عَن أحمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَامُورَانِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : «السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَةٌ مِنْهَا کَسْبُ الْحَجَّامِ إِذَا شَارَطَ وَ أَجْرُ الزَّانِیَهِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ فَأَمَّا الرِّشَا فِی الْحُکْمِ فَهُوَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ».

ص: ۲۵

دلیل عقل بر حرمت رشوه

می¬توان گفت: حـداقل بعضـی از موارد رشوه، مصـداق بیّن ظلم است، پس حرام است؛ مثلاًـ اگر کسـی که متصـدّی امر قضـاوت است و وظیفه دارد شـرعاً بـدون أخـذ أجرت یا أجرت اضافه به حقّ، حکم صادر کند، امّا برای صدور حکم، مطالبه¬ی پول کند و بگوید: تا پول نگیرم حکم صادر نمی¬کنم، این پول گرفتن، مصداق ظلم بوده و حرام است.

دلیل کتاب بر حرمت رشوه

در قرآن کریـم گرچـه از مـادّه¬ی رشـوه و ارتشـاء، کلمه¬ای وجـود نـدارد، امّـا معنـای آن در برخی آیـات وجـود دارد، از جمله آیه¬ی شریفه-ی:

﴿وَ لَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُواْ بِهَا إِلىَ الحْكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاثْمِ وَ أَنتُمْ تَعْلَمُون﴾ (۱) ؛

و اموال یکـدیگر را به باطـل [و نـاحق] در میـان خود نخوریـد! و برای خوردن بخشـی از اموال مردم به گنـاه، [قسـمتی از] آن را [به عنوان رشوه] به قضات ندهید، در حالی که می دانید [این کار، گناه است].

وجه استدلال

خداوند متعال، ابتدا می¬فرماید: اموالتان را به استعانت (۲) باطل (از طریق

۱- سوره ی بقره، آیه ی۱۸۸.

۲- در این که مراد از باء «بالباطل» باء مقابله است یا سـببیت یا اسـتعانت، بحث مفصّـلی را حضـرت استاد دام ظلّه در ابتدای مکاسب محرمه فرمودند که مختار حضرت استاد «باء» استعانت است. (امیرخانی)

ص: ۲۶

عقد یا ثمن باطل) نخورید. بنابراین از آن ¬جایی که رشوه از مصادیق اکل مال به باطل است خصوصاً اگر به ناحق حکم کند و حقّی را ناحق و ناحقّی را حق کند و همین¬طور اگر به حق حکم کند، در صورتی که منصب قضاوت بر او واجب عینی باشد، یا حقوقی از بیت المال برای او معیّن کرده باشند و یا اگر گفتیم اخذ اجرت بر قضاوت جایز است، علاوه بر آن، پول اضافه¬ای بگیرد، همه-ی این موارد، مصداق اکل مال به باطل است پس به مقتضای این فراز از آیه ی شریفه، حرام است.

در ادامه¬ی آیه¬ی شریفه می¬فرماید:

﴿وَ تُدْلُواْ بِهَا إِلىَ الحُكَّامِ﴾؛

این اموال را به حکّام (کسانی که قضاوت می¬کنند) ادلاء می¬کنید.

«تُـدْلُواْ» از مـادّه¬ی «إدلاـء» است (۱) . وقـتی کسـی دلـوی را به درون چـاهی می¬فرسـتد، می¬گوینـد: «فـأدلی دلـوه»؛ دلوش را انداخت. آیه¬ی شریفه

۱- لسان العرب، ج ۱۴، ص۲۶۶: دلَّاه بغُرُورٍ أَی أَوْقَعَه فیما أَراد من تَغْرِیره و هو من إِدْلاءِ الـدَّلْو. و أَدْلَی إِلیه بِمالِه: دَفَعه. التهـذیب: و أَدْلَی بمالِ فلان إِلی الحاکِم إِذا دَفَعَه إِلیه؛ و منه قوله تعالی: (وَ تُـدْلُوا بِها إِلَی الْحُکّام)؛ یعنی الرِّشْوَةَ. قال أَبو إِسـحاق: معنی تُـدْلُوا فی الأَصل من أَدْلَیْت الدَّلْوَ إِذا أَرْسَلْتها لتملأَها، قال: و معنی أَدْلَی فلان بحُجَّته أَی أَرْسَلَها و أَتَی بها علی صحه.

ص: ۲۷

می فرمایـد: کأنّ با رشوه، دلوِ (۱) طمع خود را می¬اندازیـد ﴿لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاثْمِ﴾؛ برای آن¬که قسـمتی از اموال مردم را به گناه تصرف (۲) کنید.

این فراز از آیه ی شـریفه ﴿وَ تُدْلُواْ بِهَا إِلَى الحُكَّامِ﴾ می¬تواند عطف بر باطل و تفسیر برای آن باشد. یعنی؛ مراد از باطل، إدلاء اموال بـه حکّام است برای تصـرّف در امـوال مردم، و احتمـال دارد عطـف بر ﴿تـأكلوا﴾ باشـد؛ یعنی ﴿لَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ و ﴿[لا]تُدْلُواْ بِهَا إِلَى الحْكَّامِ﴾.

در هر یک از این دو احتمال، حرمت رشوه به خوبی ثابت می¬شود.

إن قلت: اگر بخواهیم حرمت رشوه را با اسـتفاده از آیه¬ی شـریفه اثبات کنیم، رشوه عنوان مسـتقلّی نخواهـد بود، بلکه همان «أکل المال بالباطل» است.

قلت: بله، از آیه¬ی شـریفه چیزی بیشتر از این اسـتفاده نمی¬شود؛ مخصوصاً اگر در واو عطف، احتمال اوّل را بپذیریم. البته نوعی تأکید حرمت، از آیه استفاده می¬شود؛ زیرا خداوند متعال، علاوه بر ذکر

۱- همان طوری که در تعریف رشاء هم به ریسمان دلو معنی کرده اند: الرِّشَاءُ: رَسَنُ الدَّلوِ. لسان العرب، ج ۱۴.

۲- خوردن اموال در آیه¬ی شریفه، کنایه از تصرّف است.

ص: ۲۸

‹بِالْبَاطِلِ› با عباراتی جدید ‹وَ تُدْلُواْ بِهَا إِلیَ الحُکَّامِ لِتَأْکُلُواْ فَرِیقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاثْمِ› آن ¬را ذکر فرموده و باز با واژه¬ی ‹بِالْاثْمِ› حرمت این عمل را تأکید (۱) می¬نماید.

سؤال: آیا مراد از ‹الحُکَّامِ› در آیه¬ی شریفه، اعمّ از قضات است؟ یعنی می¬تواند شامل تمامی مسؤولین حکومتی هم باشد؟

جواب: عبارت «حکم» در این¬گونه موارد، یک اصطلاح قرآنی بوده و مقصود، قضاوت است؛ یعنی کسی که حکم می¬کند. البته اگر حاکمی در مسند حکم هم قرار گرفت، می¬تواند به معنای خاص خود، مشمول آیه باشد، امّا این¬که اطلاقی داشته باشد که همه¬ی مسؤولین حکومتی را شامل بشود، محل شبهه است. البته از فراز اول آیه¬ی شریفه؛ یعنی ‹لَا تَأْکلُواْ أَمْوَالَکُم بَیْنَکُم بِالْبَاطِلِ› حرمت آن هم استفاده می شود، ولی از ذیل آیه، چنین استفاده ای نمی¬شود.

سؤال: لام در ‹لِتَأْکُلُواْ فَرِیقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاثْمِ› به چه معناست؟ اگر به معنای غایت باشد، لازمه اش آن است که هرجا این غایت مترتّب باشد، حکم حرمت هم مترتب می¬شود و اگر غایت مترتّب نشود، حکم حرمت هم مترتّب نمی¬شود.

جواب: لام در آیه ی شریفه به دو نحوه می¬تواند معنا شود.

۱- ممکن است تصوّر شود که عبارت «بالاثم» قید احترازی باشد، ولی این¬گونه نیست و تأکید است.

ص: ۲۹

۱. لام برای غرض و هدف باشد؛ یعنی به این هدف رشوه می دهد که اموال مردم را بخورد.

۲. لام عاقبت باشد؛ یعنی سرانجامِ رشوه دادن، خوردن اموال مردم است؛ با هر غرضی که می خواهد باشد.

تذکّر: از آن¬جایی که ما نمی¬دانیم کدام معنای «لام» اراده شده، ¬باید قدر متیقّن را أخذ کنیم؛ یعنی اگر هدف از رشوه دادن، خوردن اموال مردم باشد و به این هدف هم برسد و در اموال مردم تصرّف کند، چنین عملی مطابق آیه ی شریفه حرام خواهد بود. بنابراین، این بخش از آیه¬ی شریفه، حرمت رشوه را فی¬الجمله ثابت می¬کند.

امّا بخش اوّل آیه؛ یعنی ‹وَ لَا تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ› به صورت مطلق بیان می¬کند هر جا بر عنوان رشوه، باطل صدق کند، آن عمل حرام است؛ چه غرض، خوردن اموال مردم باشد و چه چنین غرضی در کار نباشد، نهایت [رشوه دهنده یا رشوه گیر] می داند عملاً چنین خواهد شد.

بنابراین آیه¬ی شریفه، فقط فی الجمله اثبات حرمت رشوه می¬کند.

مرحوم شیخ انصاری- قدس سرّه - نیز شاید به همین دلیل، این آیه ی شریفه را مطرح نکرده، بلکه به بررسی روایات پرداخته است [که دائره¬ی آن خیلی وسیع است]. بنابراین مهم، بررسی روایات مربوط به رشوه است و از آن جایی که کلمه ی رشوه و مشتقّات آن در روایات بر

ص: ۳۰

خلاف قرآن کریم زیاد دیده می¬شود، بهتر است این کلمه از لحاظ لغت مورد بررسی قرار گیرد.

ص: ۳۱

معنای لغوی رشوه

در لسان العرب (۱) که یکی از جامع¬ترین کتب لغوی است آمده است:

۱- لسان العرب؛ ج ۱۴، ص ۳۲۲: الرَّشْوُ: فِعْلُ الرَّشْوَهِ، یقال: رَشَوْتُه. و المُرَاشَاهُ: المُحاباهُ. ابن سیده: الرَّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ و الرِّشْوَهُ معروفه: الجُعْلُ، و الجمع رُشیً و رِشیً؛ قال سیبویه: من العرب من یقول رُشْوَهٌ و رُشیً، و منهم من یقول رِشْوَهٌ و رِشیً، و الأَصل رُشیً، و أَکثر العرب یقول رِشیً. و رَشَاه یَرْشُوه رَشْواً: أَعطاه الرَّشْوَهَ. و قد رَشا رَشْوَهَ و ارْتَشَی منه رَشْوَهً إذا أَخذَها. و رَاشَاهُ: حاباه. و تَرَشَّاه: لایَنَهُ. و رَاشَاه إذا ظاهرهَ. قال أَبو العباس: الرُّشْوَهُ مأْخوذه من رَشَا الفَرْخُ إذا مدَّ رأْسَه إلی أُمِّه لتَزُقَّه. أَبو عبید: الرَّشَا من أَولاد الظِّباء الذی قد تحرَّک و تمشَّی. و الرِّشَاءُ: رَسَنُ الدَّلوِ. و الرَّائِشُ: الذی یُسْدی بین الرَّاشِی و المُرْتَشِی. و فی الحدیث: لعَنَ اللهُ الرَّاشِیَ و المُرْتَشِیَ و الرَّائِشَ. قال ابن الأَثیر: الرَّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ الوُصْلَهُ إلی الحاجه بالمُصانعه، و أَصله من الرِّشَاءِ الذی یُتَوَصَّلُ به إلی الماء، فالرَّاشِی من یُعطی الذی یُعینُه علی الباطل، و المُرْتَشِی الآخذُ، و الرَّائِش الذی یسعی بینهما یَسْتَزید لهذا و یَسْتَنْقِصُ لهذا، فأَما ما یُعطی توصُّلًا إلی أَخذِ حَقّ أَو دفعِ ظلم فغیرُ داخِلٍ فیه. و روی أن ابن مسعود أُخِذَ بأَرضِ الحَبَشه فی شی ء فأَعْطی دینارین حتی خُلِّیَ سبیلُه، و روی عن جماعه من أَئمه التابعین قالوا: لا بأْس أَن یُصانعَ الرجلُ عن نفسِهِ و مالِهِ إذا خافَ الظُّلْمَ. و الرِّشاءُ: الحبْلُ، و الجمع أَرْشِیَهٌ. قال ابن سیده: و إنما حملناه علی الواو لأَنه یُوصَلُ به إلی الماء کما یوصَلُ بالرُّشْوَهِ إلی ما یُطلَبُ من الأَشیاء. قال اللحیانی: و من کلام المؤَخِّذات للرجال أَخَّذْتُه بدُبَّاء مُمَلًّا من الماءِ مُعَلَّقٍ بتِرْشاء؛ قال: التِّرْشَاءُ الحبل، لا یُسْتعمَلُ هکذا إلا فی هذه الأُخْذهِ. و أَرْشی الدَّلْوَ: جعل لها رِشاءً أی حَبْلًا. و الرِّشَاءُ: من منازل القمر، و هو علی التشبیه بالحبل. الجوهری الرِّشَاءُ کواکبُ کثیره صغارٌ علی صوره السَّمَکه یقال لها بطنُ الحُوت، و فی سُرَّتِها کَوْکَبٌ نَیِّرٌ ینزِلُه القمر. و أَرْشِیَهُ الحنظلِ و الیقطینِ: خُیوطه. و قد أَرْشَت الشجرهُ و أَرْشی الحنظلُ إذا امْتَدَّتْ أَغصانُه. قال الأَصمعی: إذا امْتَدَّتْ أَغصانُ الحَنظل قیل قد أَرْشَتْ أی صارت کالأَرْشِیَه، و هی الحِبال. أَبو عمرو: اسْتَرْشَی ما فی الضَّرْعِ و اسْتَوْشی ما فیه إذا أخرجه. و اسْتَرْشَی فی حکمه: طلب الرَّشْوَه علیه. و اسْتَرْشَی الفصیلُ إذا طلب الرَّضاع، و قد أَرْشَیْتُه إرْشاءً. ابن الأَعرابی: أَرْشَی الرجلُ إذا حکَّ خَوْرانَ الفصیل لیعدُوَ، و یقال للفصیل الرَّشِیُّ. و الرَّشَاهُ: نَبْتٌ یُشْرَب للْمَشِیِّ؛ و قال کراع: الرَّشَاهُ عُشبهٌ نحوُ القَرْنُوَهِ، و جمعها رَشاً. قال ابن سیده: و حملْنا الرَّشِیّ علی الواو لوجود «ر ش و» و عدم «ر ش ی».

ص: ۳۲

«الرَّشْوُ: فِعْلُ الرَّشْوَهِ، یقال: رَشَوْتُه.و المُراشاهُ: المُحاباهُ»؛ اگر کسی رشوه داد، می¬گویند رَشو کرده است. رشوتُه؛ یعنی رشوه دادم. مراشاه به معنای محاباه هم هست و«محاباه» یعنی اعطاء شیء.

سپس به نقل از آقای ابن سیده می¬گوید: «ابن سیده: الرَّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ و الرِّشْوَهُ معروفه: الجُعْلُ، و الجمع رُشیً و رِشیً»؛ رشوه مثلثه الراء است؛ یعنی به سه نحوه¬ی رُشوه، رِشوه و رَشوه تلفّظ می¬شود. در ادامه می گوید:

ص: ۳۳

معنای رشوه معروف و شناخته شده است که البته این تعریف، مفید فایده¬ای برای ما نیست سپس می گوید: رشوه، جُعل است. جُعل یعنی چیزی را در قبال کاری برای دیگری قرار دادن.

این نحوه معنا کردن با یک مفهوم اعم، معنا کردنی کاملاً ـ آزاد است و مانند آن است¬ که بگوییم: «السَّعدانهُ: نبتٌ» که یک تعریف کاملاً لفظی است و حقیقت شیء حتی حقیقت اعتباری را بیان نمی¬کند و فی الجمله می خواهد ذهن را با موضوع آشنا کند.

تعریف رشوه به جُعل هم، تنها یک آشنایی اجمالی است؛ نه بیشتر؛ زیرا جُعل (قرار دادن چیزی برای کسی در مقابل کاری) هم در اجاره هست، هم در جعاله و ... در حالی¬که به اجاره و جعاله، رشوه نمی گویند. پس به نظر می¬رسد این¬که گفته¬ است: رشوه جُعل است، به همان معنای معروف اتکال کرده است و چنین معنا کردن، دردی از ما دوا نمی کند.

بعد می¬گوید: جمع رشوه می¬شود: رُشیً و رِشیً.

در ادامه کلامی از سیبویه نقل می¬کند:

«قال سیبویه: من العرب من یقول رُشْوَهٌ و رُشیً، و منهم من یقول رِشْوَهٌ و رِشیً، و الأَصل رُشیً، و أَکثر العرب یقول رِشیً»؛

کسانی که رُشوه را به ضمّ راء تلفّظ می کنند، جمع آن را رُشا و کسانی که رِشوه را به کسر راء تلفّظ می کنند، جمعش را رِشا

ص: ۳۴

می¬گویند. ولی اصل [ریشه ی] کلمه، رُشا بوده که اکثر عرب آن را رِشا تلفّظ می¬کنند.

سپس ادامه می¬دهد:

رَشاه یَرْشُوه رَشْواً: أَعطاه الرَّشْوَة. و قد رَشا رَشْوَةً و ارْتَشی منه رَشْوةً إذا أَخذَها. و راشاهُ: حاباه. و تَرَشَّاه: لایَنَهُ. و راشاه إذا ظاهرة. و الرِّشاءُ: رَسَنُ الدَّلوِ و الرَّائِشُ: الذی یُسْدی بین الرَّاشِی و المُرْتَشِی؛

رشاء، ریسمان دلو است و رائش کسی است که بین راشی و مرتشی وساطت کرده و در واقع کارچاق کن است. «و فی الحدیث: لعَنَ اللهُ الرَّاشِیَ و المُرْتَشِیَ و الرَّائِشَ»؛ در حدیث آمده: «خدا لعنت کند رشوه دهنده، رشوه گیرنده و کسی که دلّال بین این دو رشوه دهنده و رشوه گیر است».

در ادامه به نقل از ابن اثیر (۱) می¬گوید:

۱- لسان العرب، مطالب کتب لغوی قبل از خود را هم جمع نموده و هر محقّقی با داشتن این کتاب و تحقیق در آن، به محتوای کتب قبل از آن نیز دسترسی خواهد داشت. ترتیب بیان معانی لغات در این کتاب آن است که ابتدا نظر صاحب کتاب، سپس نظرات دیگر لغویین مطرح می¬گردد. یکی از کسانی که لسان العرب از او نقل می کند «ابن اثیر» است. ابن اثیر که از علمای اهل تسنن است، اگر بخواهیم برای او نظیری در عالم تشیّع بیاوریم، می¬توان به جناب طریحی مثال زد. طریحی صاحب کتاب مجمع البحرین است که در آن لغات قرآن کریم و احادیث اهل بیت را جمع آوری و به گونه¬ای که مناسب حدیث است، معنا کرده است. البته ابن اثیر مقدّم بر طریحی بوده و قبل از او، لغات را با توجّه به معانی حدیثی معنا نموده است.

ص: ۳۵

الرَّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ؛ الوُصْلَهُ إلی الحاجه بالمُصانعه، و أَصله من الرِّشاءِ الذی یُتَوَصَّلُ به إلی الماء، فالرَّاشی من یُعطی الذی یُعینُه علی الباطل، و المُرْتَشی الآخذُ، و الرَّائش الذی یسعی بینهما یَسْتَزید لهذا و یَسْتَنْقِصُ لهذا، فأما ما یُعطی توصُّلًا إلی أَخذِ حَقّ أو دفعِ ظلمٍ فغیرُ داخِلٍ فیه؛

رَشوه و رُشوه (۱) ، یعنی رسیدن شخص به نیازش با مصانعه (مصانعه در این جا به معنای با هم ساختن و به اصطلاح ساخت و پاخت است). اصل رشوه از رِشاء است؛ یعنی رَسَن و ریسمانی که دلو را به چاه می‌برد تا به آب برسد. (۲)

راشی کسی است که به دیگری اعطاء رشوه می کند تا او را بر باطل کمک کند باید توجّه داشت که ابن اثیر، رشوه را منحصر بر باطل می داند، پس اگر کسی پولی به دیگری بدهد تا به حق حکم کند، این را رشوه نمی‌داند و مرتشی، گیرنده‌ی رشوه است. رائش هم کسی است که بین راشی و مرتشی، آمد و رفت می‌کند و مبلغ رشوه یا شرایط آن را کم و زیاد می-کند تا پیوند باطل بین آن‌ دو حاصل شود. امّا کسی که پولی اعطاء

۱- ابن اثیر، رِشوه به کسر راء را ذکر نکرده است.

۲- برخی کار راشی را تشبیه کرده‌اند به طنابی که به دلو بسته می‌شود تا از چاه باطل اموال مردم را بالا کشیده و تصرّف کند.

ص: ۳۶

می¬کند تا به حقّی برسد یا دفع ظلمی از خود کند، این موارد داخل در رشوه نخواهد بود.

البته بایـد توجّه داشت که ابن اثیر بـا نظر به روایـات، این مطـالب را بیـان می¬کنـد. به عبارت دیگر، رشوه ی موضوع حکم را بیان می¬کند؛ نه این که معنای لغوی رشوه را بگوید. حتی بعضی مواقع، روایات را به عنوان شاهد مطالبش ذکر می کند، کما این¬که در این ¬مورد هم برای تأییـد بیان خود، مطلبی از ابن مسـعود نقل می¬کنـد: «و روی أن ابن مسـعود أُخِذَ بأَرضِ الحَبَشه فی شـی ء فأَعْطی دینارین حتی خُلِّیَ سبیلُه» و «روی عن جماعه من أَئمه التابعین قالوا: لا بأْس أن یُصانعَ الرجلُ عن نفسهِ و مالهِ إذا خافَ الظُّلْمَ»؛ نقل شـده است که ابن مسـعود در سـرزمین حبشه دسـتگیر شد و برای آزادی خود، دو دینار پرداخت تا آزادش کردند. هم چنین از جماعتی از بزرگان تابعین نقل شـده¬ است: هرگاه کسـی از ظلم به جان یا مالش بترسد، مانعی ندارد که مصانعه نموده و برای دفع ظلم چیزی پرداخت نماید.

لسان العرب در ادامه هم از افراد دیگری مطالبی را نقل می¬کند که تکرار همان مطالب است و نیازی به ذکر آن نیست.

نتیجه¬گیری: همان طور که ملاحظه شد، بعضـی از لغویین معنای رشوه را خیلی وسیع گرفته ¬و جُعل معرفی کرده¬اند که گفتیم قطعاً این نمی¬تواند مراد باشد. برخی دیگر هم مانند ابن اثیر در نهایه با نظر به روایات آن

ص: ۳۷

قـدر معنـای رشوه را ضـیق گرفته که تنها به خرج کردن در راه باطل اختصاص داده است، در نتیجه پرداخت پول یا ماننـد آن را، به جهت احقاق حقّ یا دفع ظلم گر چه ضرورتی هم نداشته باشد رشوه نمی داند.

بنـابراین بـا بررسـی این کتب لغت، نمی¬توان به یک معنای روشن و صـریحی دست یافت که سـعه¬ی معنای رشوه چقـدر است، پس بهتر است روایـات رشوه را مرور نمـاییم تـا شایـد بـا مزاولت و انس بـا این روایـات، معنـایی در ذهن ما مجسّم شود و به معنای حقیقی رشوه پی ببریم.

ص: ۳۸

ص: ۳۹

روایات دالّ بر حرمت رشوه

اشاره

صاحب وسائل، روایات مربوط به رشوه را در دو جای کتاب خود ذکر کرده¬ است؛ یکی در کتاب تجارت، ابواب ما یکتسب به (۱) و دیگری در کتاب قضاء.

روایات مربوط به رشوه در کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵

روایت عمّار بن مروان

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ

۱- جلد ۱۷ از چاپ آل البیت.

ص: ۴۰

عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ – علیه السلام – عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَهٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِیذِ وَ الْمُسْکِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ، فَأَمَّا الرِّشَا فِی الْحُکْمِ فَإِنَّ ذَلِکَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ جَلَّ اسْمُهُ وَ بِرَسُولِهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – .

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ. (۱)

سند این روایت تا عمّار بن مروان که راوی از امام – علیه السلام – است تمام است، ولی درباره ی عمار بن مروان کلامی وجود دارد که مفصل بیان خواهیم کرد (۲).

عمّار بن مروان می¬گوید: از امام باقر – علیه السلام – درباره¬ی غُلول پرسیدم، پس فرمود: هرچه از امام به خیانت برداشته شود، سُحت است [غَلّ فلانٌ؛ أیْ خانَ، پس مقصود از غُلول، خیانت است. بعضی گفته¬اند مقصود از غلول، خیانت در مَغْنَم و غنائم جنگی است، بعضی هم گفته اند اعم است] و خوردن مال یتیم و شبه آن (۳) سُحت است. سحت و حرام، انواع زیادی دارد، از جمله پولی که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۱، ص۹۲.

۲- حضرت استاد دام ظله در نهایت به این نتیجه می رسند که عمّار بن مروان ثقه است و روایت از لحاظ سند تمام است. (امیرخانی)

۳- «شبه مال یتیم»، «شبه یتیم» یا «شبه أکل مال یتیم»، احتمالات مختلف در این عبارت روایت است. شبه یتیم؛ یعنی کسی که یتیم نیست، ولی مثلاً سفیه یا عاجز یا ... است.

ص: ۴۱

زناکارها می¬گیرند، پول خمر، نبیذ، مسکر و پول ربا بعد از آن که فهمید ربا حرام است و امّا رشوه ¬ی در قضاوت همانا کفر به خدای عظیم و کفر برسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – است.

پس در این روایت، حرمت شدیدی برای رشوه ی در قضاوت بیان شده و در حدّ کفر بالله و کفر برسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – معرفی شده است، امّا این که مقصود از «رشا» چیست و معنای دقیق آن چیست، این روایت چیزی افاده نمی کند.

روایت سَمَاعه

وَ عَنْهُمْ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَامُورَانِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ زُرْعَهَ عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَهٌ مِنْهَا کَسْبُ الْحَجَّامِ إِذَا شَارَطَ وَ أَجْرُ الزَّانِیَهِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ أَمَّا الرِّشَا فِی الْحُکْمِ فَهُوَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیم. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الجامورانی (۲) و الحسن بن علی بن

۱– وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۲ ، ص ۹۲.

۲– معجم رجال الحدیث، ج۱۵، ص ۵۲: قال ابن الغضائری: محمد بن أحمد الجامورانی: أبو عبد الله الرازی ضعفه القمیون و استثنوا من کتاب نوادر الحکمه ما رواه و فی مذهبه ارتفاع و قال النجاشی فی الکنی: أبو عبد الله الجامورانی: ابن بطه عن البرقی عن أبی عبد الله الجامورانی بکتابه. و قال الشیخ فی الکنی: أبو عبد الله الجامورانی، له کتاب رویناه بهذا الإسناد، عن أحمد بن أبی عبد الله، عنه. و أراد بهذا الإسناد: عده من أصحابنا عن أبی المفضل، عن ابن بطه عن أحمد بن أبی عبد الله. و عدّه فی رجاله فیمن لم یرو عنهم: مرتین (تاره) قائلا: أبو عبد الله الجامورانی روی عنه أحمد بن أبی عبد الله و (أخری) قائلا: أبو عبد الله الجامورانی الرازی روی عنه محمد بن أحمد بن یحیی و تقدم بعنوان محمد بن أبی عبد الله الرازی و تقدم فی ترجمه محمد بن أحمد بن یحیی، استثناء ابن الولید من روایاته ما یرویه عن أبی عبد الله الجامورانی الرازی. و تقدم فی ترجمه محمد بن أحمد بن یحیی، استثناء ابن الولید من روایاته ما یرویه عن أبی عبد الله الجامورانی الرازی. و طریق الشیخ إلیه ضعیف بأبی المفضل و ابن بطه.

ص: ۴۲

أبی حمزه (۱) ناتمام است.

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۵: قال النجاشی: الحسن بن علی بن أبی حمزه و اسمه سالم البطائنی قال: أبو عمرو الکشی فیما أخبرنا به محمد بن محمد، عن جعفر بن محمد، عنه قال: قال: محمد بن مسعود: سألت علی بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی؟ فطعن علیه، و کان أبوه قائد أبی بصیر یحیی بن القاسم. هو الحسن بن علی بن أبی حمزه، مولی الأنصاری، کوفی و رأیت شیوخنا رحمهم الله، یذکرون أنه کان من وجوه الواقفه ... و قال ابن الغضائری: مولی الأنصاری، أبو محمد واقفه بن واقف، ضعیف فی نفسه و أبوه أوثق منه و قال علی بن الحسن بن فضال: إنی لأستحیی من الله أن أروی عن الحسن بن علی، و حدیث الرضا - علیه السلام - ، فیه مشهور. و قال الکشی الحسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی. محمد بن مسعود قال: سألت علی بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علی بن أبی حمزه البطائنی: فقال کذاب ملعون، رویت عنه أحادیث کثیره، و کتبت عنه تفسیر القرآن کله من أوله إلی آخره، إلا أنی لا أستحل أن أروی عنه حدیثا واحدا. و حکی لی أبو الحسن، حمدویه بن نصیر عن بعض أشیاخه أنه قال: الحسن بن علی بن أبی حمزه، رجل سوء ... . قال أبو عمرو: محمد بن عبد الله بن مهران غال، و الحسن بن علی بن أبی حمزه کذاب. أقول: الرجل و إن وقع فی أسناد کامل الزیارات و فی أسناد تفسیر القمی کما یأتی إلا أنه لا یمکن الاعتماد علیه، بعد شهاده علی بن الحسن بن فضال بأنه کذاب ملعون، المؤیده بشهاده ابن الغضائری بضعفه، اللهم إلا أن یقال: إن شهاده ابن الغضائری لم تثبت لعدم ثبوت صحه نسبه الکتاب إلیه، و کذلک شهاده علی بن الحسن بن فضال، فإن الکشی روی ذلک بعینه عن محمد بن مسعود، عن علی بن الحسن، فی حق علی بن أبی حمزه البطائنی، و لا بد من أن تکون إحدی الروایتین غیر مطابقه للواقع، فإن من البعید جدا، أن علی بن الحسن کتب التفسیر من أوله إلی آخره من الحسن بن علی بن أبی حمزه، و من علی بن أبی حمزه کلیهما بل قد یتوهم أن الظاهر صحه ما رواه الکشی بالنسبه إلی علی بن أبی حمزه، فإنه صاحب کتاب التفسیر، و لم یذکر للحسن بن علی بن أبی حمزه کتاب فی التفسیر. لکنّک ستعرف فی ترجمه علی بن أبی حمزه البطائنی أن الصحیح هو ما رواه الکشی بالنسبه إلی الحسن بن علی بن أبی حمزه، و یؤید ذلک، ما تقدم عن النجاشی من روایه ذلک عن الکشی فی الحسن بن علی بن أبی حمزه. و مع التنزل عن ذلک، فیکفی فی ضعف الحسن بن علی بن أبی حمزه شهاده الکشی بأنه کذاب. ثم إن فی ما ذکره ابن فضال من أن حدیث الرضا - علیه السلام - ، فیه مشهور سهوا ظاهرا، فإن الحدیث کما یأتی، إنما هو فی علی بن أبی حمزه، لا فی الحسن بن علی.

ص: ۴۳

سماعه از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: سحت انواع زیادی دارد؛ از جمله ¬پولی که حجّام شرط کند در قبال

ص: ۴۴

کارش بگیرد و پولی که شخص زناکار می¬گیرد و پول فروش شراب، امّا رشوه ی در حکم، همانا کفر به خداوند عظیم است.

این روایت هم مانند روایت قبلی، رشاء را در حد کفر بالله معرفی کرده، امّا مطلبی برای بحث ما تشخیص دقیق معنای رشا افاده نمی کند.

مرسله ی صدوق – قدس سرّه –

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ – علیه السلام – : أَجْرُ الزَّانِيَةِ سُحْتٌ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ سُحْتٌ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْتٌ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ سُحْتٌ وَ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ سُحْتٌ فَأَمَّا الرِّشَا فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ؛ (۱)

شیخ صدوق نقل می کند که:

امام – علیه السلام – فرمود: اجرتی که شخص زناکار دریافت می کند سحت [و حرام] است، پول فروش سگی که سگ شکاری نباشد حرام است، پول فروش شراب حرام است، اجرت جادوگر حرام است، پول فروش مردار حرام است، امّا رشوه ی در حکم، کفر (۲) به خدای عظیم است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۸، ص ۹۲.

۲- در برخی از روایات از گناه بزرگ یا حرامی که حدّ اعلای حرمت را دارد تعبیر به کفر شده است. (غروی)

ص: ۴۵

روایت أنس بن محمد عن أبیه

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ] بِإِسْنَادِهِ (۱) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ فِی وَصِیَّهِ النَّبِیِّ – صلی الله علیه و آله و سلم – لِعَلِیٍّ – علیه السلام – قَالَ: یَا عَلِیُّ مِنَ السُّحْتِ ثَمَنُ الْمَیْتَهِ وَ ثَمَنُ الْکَلْبِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الزَّانِیَهِ وَ الرِّشْوَهُ فِی الْحُکْمِ وَ أَجْرُ الْکَاهِنِ. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است و مضمون آن مثل مضمون روایات قبلی است، با این تفاوت که در این روایت از واژه ی رشوه به جای رشا استفاده شده ¬است.

۱– من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۵۳۶: و ما کان فیه عن حمّاد بن عمرو؛ و أنس بن محمّد فی وصیّه النبیّ۹ لأمیر المؤمنین – علیه السلام – فقد رویته عن محمّد بن علیّ الشاه بمروالرّود قال: حدّثنا أبو حامد أحمد بن محمّد بن أحمد بن الحسین قال: حدّثنا أبو یزید أحمد بن خالد الخالدیّ قال: حدّثنا محمّد بن أحمد بن صالح التمیمیّ قال: أخبرنا أبی: أحمد بن صالح التّمیمیّ قال أخبرنا محمّد بن حاتم القطّان، عن حمّاد بن عمرو، عن جعفر بن محمّد، عن أبیه، عن جدّه، عن علیّ بن أبی طالب – علیه السلام – . و رویته أیضا عن محمّد بن علیّ الشاه قال: حدّثنا أبو حامد قال: أخبرنا أبو یزید قال: أخبرنا محمّد بن أحمد بن صالح التمیمیّ قال: حدّثنا أبی قال: حدّثنی أنس بن محمّد أبو مالک، عن أبیه، عن جعفر بن محمّد، عن أبیه، عن جدّه، عن علیّ بن أبی طالب: عن النبیّ۹.

۲– وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۹،ص۹۴.

ص: ۴۶

روایت الأصبغ [ابن نباته]

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ] فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَی بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنْ سَعْدٍ الْإِسْکَافِ عَنِ الْأَصْبَغِ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ - علیه السلام - قَالَ: أَیُّمَا وَالٍ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ عَنْ حَوَائِجِهِ وَ إِنْ أَخَذَ هَدِیَّهً کَانَ غُلُولاً وَ إِنْ أَخَذَ الرِّشْوَهَ فَهُوَ مُشْرِک. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر ابن سنان که مشترک بین عبدالله (۲) و محمد (۳) است و محمد غیر ثقه است و أبی الجارود، ناتمام است.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۰، ص۹۴.

۲- معجم رجال الحدیث، ج۱۰، ص۲۰۹: عبد الله بن سنان = عبد الله بن سنان بن طریف: قال النجاشی: عبد الله بن سنان بن طریف مولی بنی هاشم، یقال مولی بنی أبی طالب و یقال مولی بنی العباس کان خازنا للمنصور و المهدی و الهادی و الرشید، کوفی ثقه، من أصحابنا جلیل لا یطعن علیه فی شی ء روی عن أبی عبد الله - علیه السلام - و قیل: روی عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - . و قال الشیخ: عبد الله بن سنان، ثقه، له کتاب.

۳- معجم رجال الحدیث، ج۱۶، ص۱۵۱: محمد بن سنان = محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری: قال النجاشی: محمد بن سنان أبو جعفر الزاهری، من ولد زاهر مولی عمرو بن الحمق الخزاعی، کان أبو عبد الله بن عیاش یقول: حدثنا أبو عیسی محمد بن أحمد بن محمد بن سنان قال: هو محمد بن الحسن بن سنان مولی زاهر توفی أبوه الحسن و هو طفل و کفله جده سنان فنسب إلیه ... و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تفرد به. و قال الشیخ: محمد بن سنان له کتب و قد طعن علیه و ضعف و کتبه مثل کتب الحسین بن سعید علی عددها و له کتاب النوادر و جمیع ما رواه إلا ما کان فیها من تخلیط أو غلو.

ص: ۴۷

أصبغ از امیرالمؤمنین – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: والی و حاکمی که بین خود و حوائج مردم، مانع قرار دهد (با مردم ملاقات نکند) خداوند در روز قیامت، از او و حوائجش احتجاب یافته [و با او ملاقات نمی کند]. اگر هدیه–ای بگیرد، هدیه¬اش غُلُول خیانت است و اگر رشوه بگیرد، مشرک است.

این روایت، بین رشوه و هدیه تفاوت قائل شده¬ است. شاید تفاوت رشوه با هدیه در این باشد که: در هدیه، مصانعه و ساخت و پاخت نیست، فقط در ضمیرشان است و در بعضی روایات هست که بعد از انجام عمل بدون مصانعه ی قبلی هدیه را پرداخت می¬کند، امّا در رشوه، مصانعه و ساخت و پاخت است.

روایت عیون الأخبار

وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدَ تَقَدَّمَتْ فِی إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ (۱) عَنِ

۱– وسائل الشیعه، ج ۱، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب۵۴، ح ۴ ص ۴۸۸: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ] فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ الشَّاهِ الْمَرْوَزِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّیْسَابُورِیِّ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَامِرٍ الطَّائِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الرِّضَا – علیه السلام – وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ بَکْرٍ الْخُوزِیِّ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخُوزِیِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِیَادٍ الْفَقِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِیِّ عَنِ الرِّضَا – علیه السلام – وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَدْلِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرَوَیْهِ الْقَزْوِینِیِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَیْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ: فِی حَدِیثٍ طَوِیلٍ قَالَ: ... 􀀀 و فی عیون أخبار الرضا – علیه السلام – ، ج۲، ص ۲۵: حدثنا أبو الحسن محمد بن علی بن الشاه الفقیه المروزی بمرورود فی داره قال: حدثنا أبو بکر بن محمد بن عبد الله النیسابوری قال: حدثنا أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر بن سلیمان الطائی بالبصره قال: حدثنا أبی فی سنه ستین و مائتین قال حدثنی علی بن موسی الرضا – علیه السلام – سنه أربع و تسعین و مائه و حدثنا أبو منصور أحمد بن إبراهیم بن بکر الخوری بنیسابور قال: حدثنا أبو إسحاق إبراهیم بن هارون بن محمد الخوری قال حدثنا جعفر بن محمد بن زیاد الفقیه الخوری بنیسابور قال حدثنا أحمد بن عبد الله الهروی الشیبانی.

ص: ۴۸

الرِّضَا – علیه السلام – عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ – علیهم السلام – فِی قَوْلِهِ تَعَالَی ‹أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ› (۱) قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ یَقْضِی لِأَخِیهِ الْحَاجَهَ ثُمَّ یَقْبَلُ هَدِیَّتَه. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

امام رضا – علیه السلام – از پدران بزرگوار خود از امیرالمؤمنین – علیهم السلام – نقل می کنند که حضرت در مورد آیه ی شریفه¬ی: ‹أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ› فرمودند: خورنده¬ی سُحت، کسی است که حاجت برادر مؤمن خود را برآورده می¬کند وکاری برای او انجام می¬دهد سپس هدیه¬اش را می پذیرد.

با توجّه به این¬که می¬دانیم کسی که برای دیگری کاری انجام می دهد بدون این که وظیفه اش بوده باشد اگر هدیه اش را بپذیرد، مانعی ندارد، پس باید مورد روایت را حمل کنیم بر جایی که وظیفه¬ی شخص، انجام کار دیگران باشد و با این¬ حال هدیه می گیرد. البته این روایت، سند صحیح ندارد.

۱- سوره ی مائده، آیه ی۴۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۱، ص۹۵.

ص: ۴۹

روایت دیگر عمّار بن مروان

اشاره

وَ فِی مَعَانِی الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ فِی الْخِصَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ (۱) عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - : (کُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) (۲) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِیبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاهِ الظَّلَمَهِ وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ وَ أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِیذِ الْمُسْکِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ فَأَمَّا الرِّشَا یَا عَمَّارُ فِی الْأَحْکَامِ فَإِنَّ ذَلِکَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ وَ بِرَسُولِهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - . (۳)

عمّار بن مروان از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: هر چیزی که به خیانت [خیانت در مَغنم جنگی یا اعم از آن، و بعید نیست که خیانت در مغنم مراد باشد] از امام برداشته شود، سُحت

۱- أبو أیّوب خزّاز که از أجلاء بوده و ظاهراً تناسب و تعاملی از جهت کسب و کار با عمّار بن مروان که هر دو خزاز خز فروش بودند داشته و به همین جهت بیشتر روایات عمّار بن مروان را أبو أیوب نقل نموده ¬است.

۲- این بخش داخل پرانتز، در خصال ذکر نشده، در معانی الاخبار ذکر شده اما به زیاده ی «و أکل مال الیتیم سحت».

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵ ح ۱۲، ص۹۵.

ص: ۵۰

است. سحت انواع زیادی دارد؛ از جمله‌¬ی آن است، آن¬چه که به واسطه¬ی کارکردن برای دولت ظالم به دست می آید و از جمله¬ی سحت است اجر و مزد قُضات و اجرت فواجر و پول فروش شراب و نبیذ مست کننده (۱) و ربا بعد از آن¬که دلیل بر حرمتش قائم شد امّا رشوه ی در احکام ای عمّار! همانا کفر به خداوند عظیم و به رسولش – صلی الله علیه و آله و سلم – است.

در این روایت، مُزد قاضی از موارد سحت شمرده شده ¬است، البته مزد، غیر از رشوه و یا ارتزاق از بیت المال است. درباره ی حکم اجرت قاضی احتمالاتی مطرح است:

احتمالات مطرح شده درباره ی حکم اجرت قاضی

۱. اگر عبارت «وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ» بیان از موصول «مَا أُصِیبَ» در عبارت «مِنْهَا مَا أُصِیبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاهِ الظَّلَمَهِ» باشد، مقصود خصوص قُضات جور در سیستم جائرانه است که مزدشان سُحت می¬باشد، کما این که در بعضی از روایات دیگر (۲) نیز می توانیم این را به دست آوریم.

۱- نبیذِ مسکر حرام است؛ نه غیر مسکر. گاهی برخی به خاطر طعم بد چیزی، خرمایی به آن اضافه می¬کنند تا طعم شیرینی بگیرد، مادامی¬که این خرما تخمیر نشده، مصداق نبیذ مسکر و حرام نیست. گرچه از حیث لغت، مصداق نبیذ می-باشد؛ زیرا نبیذ به معنای انداخته¬ شده نَبَذَ فیه شیء: چیزی افتاد در آن است.

۲- روایتی بالخصوص در این مورد یافت نشد، امّا شاید بتوانیم از این روایت استفاده کنیم: وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنْ قَاضٍ بَیْنَ قَرْیَتَیْنِ یَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَی الْقَضَاءِ الرِّزْقَ فَقَالَ ذَلِکَ السُّحْتُ.

ص: ۵۱

۲. اگر عبارت «وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ» بیان برای «وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَهٌ» و عطف بر «مِنْهَا مَا أُصِیبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاهِ الظَّلَمَهِ» باشد، در این صورت باید بگوییم اساساً اجرت قاضی حتی قاضی عدل حرام است و قضاوت باید مجّانی باشد. بله، قاضی می¬تواند از بیت المال ارتزاق کند، البته ارتزاق از بیت المال هم نباید به عنوان اجرت قضاوت باشد؛ مثلاً بگوید: دو ساعت قضاوت کردم، این مقدار باید از بیت المال بگیرم، یا اگر این پرونده را بررسی کنم، در عوض آن، فلان مبلغ می گیرم.

۳. احتمال دیگری که بعضی، از جمله مرحوم شیخ در مکاسب (۱) مطرح کرده اند این است که بگوییم: در صورتی که قاضی مستغنی باشد، اگر مزد بگیرد سحت و حرام است، ولی اگر قاضی درآمدی نداشته باشد و تمام وقت خود را صرف قضاوت کند و امکان ارتزاق از حکومت هم نباشد مانند زمان طاغوت در این صورت اخذ اجرت برای قضاوت مانعی ندارد. ولی این احتمال شاهدی ندارد.

۴. احتمال دیگری که بعضی به آن قائل هم شده اند، این است¬ که

۱- دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کتاب المکاسب (ط الحدیثه)، ۶ جلد، چاپ کنگره، ج ۱، ص۲۴۴: و فصّل فی المختلف، فجوّز أخذ الجُعل و الأُجره مع حاجه القاضی و عدم تعین القضاء علیه، و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه.

ص: ۵۲

بگوییم: اگر قضاوت بر قاضـی واجب نباشـد، مزد گرفتن جایز است، امّا اگر قضاوت واجب باشـد، مزد گرفتن جایز نیست، مگر این که نیاز داشته باشد.

این احتمالاـت را إن شاء الله بعـداً بررسـی خواهیم کرد، ولی به هر حال، ظهور اولی این روایت آن است که مزد و اجرت ¬قُضات، خواه قاضـی جور باشد، خواه قاضی به حق، چه در نظام اسلامی باشد و چه در نظام غیر اسلامی البته درّ رزق (۱) بر قاضی و ارتزاق از بیت المال غیر از اجرت است تمام این موارد سحت و حرام است.

اجرت قضاوت غیر از رشوه ی در حکم است:

در این روایت، رشـا در مقابل اُجرت قرار گرفته است، پس معلوم می شود که رشا و اجرت متفاوتنـد. بنابراین این که بعضـی رشا را به جُعل در حکم معنا کرده اند (۲) اشـتباه است؛ زیرا جُعل، اعم از اجرت و اعم از رشا است، گر چه ممکن است با دقّت نظر فقهی بتوانیم بین اُجرت و جُعـل تفاوت قائل شویم، ولی به حسب فهم عرفی، جُعل اعم از اجرت و رشا است. پس طبق این روایت، اُجرت قضات مطابق معنایی که بعد خواهیم کرد حرام است و رشا هم عنوانی غیر از اجرت بوده و حرام است، و حرمتش به مراتب بیشتر از حرمت اجرت قضات بوده، در حدّ کفر بالله العظیم است.

۱- استمرار و جریان رزق، ارتزاق.

۲- لسان العرب: ابن سیده: الرَّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ و الرِّشْوَهُ معروفه: الجُعْلُ.

ص: ۵۳

آیا این روایت عمار بن مروان با روایت اول ایشان متحد است؟

ممکن است گفته شود این روایت بـا روایت اوّل عمـار بن مروان که قبلا ذکر کردیم (۱) ، یـک روایت است؛ نه دو روایت. امّا این حرف درست نیست؛ زیرا این دو روایت تفاوت¬هایی با هم دارد: در روایت اوّل، عمار بن مروان نقل می کنـد که شخصـی از امام بـاقر – علیه السـلام – دربـاره ی غلول سؤال کرد، امّـا در این روایت، امـام صـادق – علیه السـلام – ابتـداءاً خودشـان دربـاره ی غلول فرمودنـد، روایت اوّل خطـاب (یا عمّار) نـدارد، ترتیب موارد ذکر شـده در این دو روایت هم تفاوت دارد، عبارت «أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ» در روایت اول آمده، بر خلاف روایت دوم که چنین عبارتی را ندارد، گرچه در نقل «معانی الاخبار» عبارت «أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ سُحْتٌ» وجود دارد (۲) ، ولی در نقل «خصال» وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتـاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۱، ص۹۲: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ – علیه السـلام – عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ: کُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَکْلُ مَالِ الْیَتِیمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَهٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِیذِ وَ الْمُسْکِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ، فَأَمَّا الرِّشَا فِی الْحُکْمِ فَإِنَّ ذَلِکَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ جَلَّ اسْمُهُ وَ بِرَسُولِهِ۹.

۲- معانی الأخبار، ص۲۱۱: عمار بن مروان قال سألت أبا عبد الله – علیه السلام – عن الغلول فقال کل شی ء غل من الإمام فهو سحت و أکـل مـال الیتیم سـحت و السـحت أنواع کثیره منهـا مـا أصیب من أعمـال الولاه الظلمه و منها أجور القضاه و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ و المسکر و الربا بعد البینه فأما الرشوه یا عمار فی الأحکام فإن ذلک الکفر بالله العظیم و رسوله.

ص: ۵۴

علی ایّ حالٍ، صرف این که بعضی از فقرات این دو روایت شبیه هم است، دلیل بر این نیست که یک روایت باشد. بله، ائمه – علیهم السلام – نور واحدند و مطالبشان مثل هم است، گاهی شخصی مطلبی از امام باقر – علیه السلام – می¬پرسد، سپس همان را حالا یا امتحاناً و یا این که یادش رفته و یا احتیاطاً از امام صادق – علیه السلام – هم می پرسد. گاهی از امام – علیه السلام – سؤال می کنند: ما فلان مطلب را از پدر بزرگوارتان هم پرسیدیم، ولی نحوه ی دیگری پاسخ دادند، حضرت هم در جواب می فرمایند که به خاطر تقیّه بوده (۱) یا دلیلی دیگر داشته است. بنابراین نمی¬توانیم کشف از وحدت این دو روایت کنیم و بگوییم این¬ دو روایت یکی است.

بر فرض هم که این دو روایت یکی باشد، از آن جایی که هر دو مطلب از امام – علیه السلام – است، علی فرض تمامیت سند حجت است و این که در یکی مطلب بیشتری از دیگری دارد، لازمه اش این نیست که حتماً راوی اشتباه کرده، بلکه شاید در یک نقل قصد خلاصه¬گویی داشته و همه ی موارد را ذکر نکرده و در جایی دیگر مفصّل تر بیان نموده ¬است. بنابراین، چه یک روایت باشد و چه دو روایت، مشکلی وجود ندارد.

۱– وسائل الشیعه، ج۱۳، تتمه کتاب الحج، أَبْوَابُ الطَّوَافِ، باب۳۶، ح۷، ص۳۷۱: وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسَنِ – علیه السلام – عَنِ الرَّجُلِ یَطُوفُ الْأَسْبَاعَ جَمِیعاً فَیَقْرُنُ فَقَالَ: لَا إِلَّا أُسْبُوعٌ وَ رَکْعَتَانِ وَ إِنَّمَا قَرَنَ أَبُو الْحَسَنِ – علیه السلام – لِأَنَّهُ کَانَ یَطُوفُ مَعَ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ لِحَالِ التَّقِیَّهِ.

ص: ۵۵

بررسی سند روایت عمّار بن مروان

اشاره

در سند شیخ صدوق تا الحسن بن محبوب در نقل «معانی الاخبار» مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ (۱) و عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ (۲) و مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ (۳)

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص۲۸۴: مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ رَوی عن عبد الله بن جعفر الحمیری و روی عنه ابن بابویه، رجال الشیخ، فیمن لم یرو عنهم. أقول: قد أکثر الصدوق الروایه عنه، و ذکره فی المشیخه فی طرقه إلی الکتب فی ثمانیه و أربعین مورداً فقد روی عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر بن جامع الحمیری و عبد الله بن جعفر الحمیری و علی بن إبراهیم و علی بن الحسین السعدآبادی و محمد بن أبی عبد الله الأسدی الکوفی و محمد بن یحیی العطار، و الظاهر أنه کان یعتمد علیه. و قد وثّقه العلامه فی: (۵۸) من الباب۱، من حرف المیم من القسم الأول و ابن داود فی: (۱۴۸۲) من القسم الأول صریحا. و ادعی ابن طاوس فی فلاح السائل: الفصل (۱۹) فی فضل صلاه الظهر و صفتها عند ذکر الروایه الوارده عن الصادق - علیه السلام - ، أنه ما أحب الله من عصاه: الاتفاق علی وثاقته. و قد مر ذلک فی إبراهیم بن هاشم، فالنتیجه أن الرجل لا ینبغی التوقف فی وثاقته.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص۱۳۹: قال النجاشی: عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالک بن جامع الحمیری أبو العباس القمی شیخ القمیین و وجههم ... . قال الشیخ: عبد الله بن جعفر الحمیری القمی یکنی أبا العباس ثقه له کتب. [صاحب قرب الاسناد]

۳- معجم رجال الحدیث، ج۱۵، ص۲۹۱: النجاشی: محمد بن الحسین بن أبی الخطاب أبو جعفر الزیات الهمدانی و اسم أبی الخطاب زید، جلیل من أصحابنا عظیم القدر کثیر الروایه، ثقه، عین، حسن التصانیف، مسکون إلی روایته ... . قال الشیخ: محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، کوفی، ثقه، له کتاب اللؤلؤه و کتاب النوادر.

ص: ۵۶

واقع شده که عبد الله بن جعفر و محمد بن الحسین ثقه اند و محمد بن موسی بن المتوکل هم گر چه در کتب اصلی رجالی توثیقی درباره ی او ذکر نشده، امّا از آن جایی که خیلی ها او را توثیق کرده و سید بن طاوس- قدس سرّه - هم درباره ی او ادعای اتفاق بر وثاقت کرده چیزی نظیر کلامی که در مورد ابراهیم بن هاشم فرموده است از مجموع استفاده می شود که ثقه است؛ البته نه به آن قوّتی که در مورد ابراهیم بن هاشم قائلیم؛ زیرا ابراهیم بن هاشم مزایایی دارد.

و در نقل «خصال»، پدرشان علی بن بابویه و سعد بن عبدالله الاشعری و أحمد بن محمد [بن خالد یا ابن عیسی] واقع شده اند که همه از أجلاءند، بنابراین سند تا الحسن بن محبوب، هم در نقل خصال و هم معانی الأخبار تمام است. الحسن بن محبوب (۱) هم که از اصحاب

۱- الحسن بن محبوب سرّاد یا زرّاد از اصحاب اجماع است. علامه ی بحرالعلوم اصحاب اجماع را به صورت زیبایی به نظم درآورده است: قَدْ أجْمَعَ الْکُلُّ عَلَی تَصْحِیح مَا ***یَصِحُّ عَنْ جَمَاعَةٍ فَلْیُعْلَمَا وَ هُمْ اولُوا نَجَابَةٍ وَ رِفْعَه ***أرْبَعَةٌ وَ خَمْسَةٌ وَ تِسْعَه فَالسِّتَّةُ الاولَی مِنَ الأمْجَادِ ***أرْبَعَةٌ مِنْهُمْ مِنَ الأوتَادِ زُرَارَةُ ثُمَّ بُرَیدٌ قَدْ أتَی ***ثُمَّ مُحَمَّدٌ وَ لَیْثٌ یَا فَتی و السِّته الوُسْطَی أُولوا الفَضَائِلِ ***رُتْبَتُهم أدْنی مِنِ الأوَائِلِ جَمِیل الجَمِیل مَعْ أبان ***و العَبْدَلانِ ثُمّ حَمّادَانِ و السِّتَّهُ الاخْری هُمُ صَفْوَانُ ***وَ یُونُسُ عَلَیْهِمَا الرِّضْوَانُ ثُمَّ ابْنُ مَحْبُوبٍ کَذَا مُحَمَّدُ ***کَذَاکَ عَبْدُ اللهِ ثُمَّ أحْمَدُ روایتی نیز درباره¬ی الحسن بن محبوب، از امام رضا - علیه السلام - نقل شده است: أحمد بن علی القمی السلولی، قال: حدثنی الحسن بن خرزاذ، عن الحسن بن علی بن النعمان، عن أحمد بن محمد بن أبی نصر، قال: قلت لأبی الحسن الرضا - علیه السلام - : إن الحسن بن محبوب الزراد، أتانا برساله؟ قال: صدق لا تقل الزراد بل قل السراد، إن الله تعالی یقول (و قدّر فی السرد).

ص: ۵۷

اجماع است، ابو أیوب الخزاز (۱) هم از أجلاء است. بنابراین، سند روایت تا عمار بن مروان تمام است و مهم، بررسی وثاقت عمّار بن مروان است.

بررسی وثاقت عمّار بن مروان

«عمّار بن مروان»، از جمله راویان معروفی است که روایات متعددی از او نقل شده¬ است. در برخی موارد هم مثل همین روایت مطلبی را نقل می¬کند که یا در روایات دیگر نیست و یا به صراحتی که او نقل می کند نیست، مانند اجور القضات که به این صراحت در روایت دیگری تحریم شده و به عنوان سُحت از آن نام برده باشد، وجود ندارد. بنابراین،

۱- معجم رجال الحدیث، ج۱، ص۲۶۶: إبراهیم بن عیسی أبو أیوب = إبراهیم بن عثمان = إبراهیم الخزاز أبو أیوب: قال النجاشی: إبراهیم بن عیسی أبو أیوب الخزاز، و قیل: إبراهیم بن عثمان، روی عن أبی عبد الله، و أبی الحسن علیهما السلام. ثقه، کبیر المنزله، له کتاب نوادر، کثیر الرواه عنه. قال الشیخ: إبراهیم بن عثمان، المکی بأبی أیوب الخزاز الکوفی، ثقه، له أصل.

ص: ۵۸

بررسی وثاقت عمّار بن مروان اهمیت ویژه ای دارد.

برای بررسی وضعیّت «عمّار بن مروان»، هم باید به کتب رجالی رجوع کنیم و هم در روایاتی که او نقل کرده تحقیق و بررسی کنیم.

در روایاتی که از «عمّاربن مروان» نقل شده، گاهی دو نسبت برای او مشاهده می‌شود؛ یکی «عمّار بن مروان القندی» (۱) و دیگری «عمّاربن مروان الکلبی» (۲) . ظاهراً «عمّار بن مروان القندی»، غیر از «عمّار بن مروان» معروف باشد و اگر در روایتی «عمّار بن مروان» بدون نسبت ذکر شود، احتمال این‌که «القندی» باشد نیست. امّا در مورد «عمّار بن مروان» غیر قندی هم احتمال دارد که «عمّار بن مروان» و «عمّار بن مروان الکلبی» دو نفر باشند.

امّا در مراجعه به کتب اصلی رجال (۳) (رجال نجاشی، الفهرست، رجال شیخ طوسی و رجال کشّی (۴)) می بینیم که ذیل عنوان «عمّار بن مروان»

۱- الکافی، ج۲، کتاب الإیمان و الکفر، بَابُ الْإِصْرَارِ عَلَی الذَّنْبِ، ح۱، ص ۲۸۸: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ النَّهِیکِیِّ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: لَا صَغِیرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ وَ لَا کَبِیرَةَ مَعَ الِاسْتِغْفَارِ.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص۲۷۵: رُوِیَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْکَلْبِیِّ قَالَ: أَوْصَانِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فَقَالَ أُوصِیکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَهِ وَ صِدْقِ الْحَدِیثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَهِ لِمَنْ صَحِبَکَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّه.

۳- همان طور که در روایات، کتب اربعه داریم در رجال هم کتب اربعه داریم که کتاب های مادر است. (امیرخانی)

۴- در رجال کشی نامی از عمار بن مروان برده نشده است. (امیرخانی)

ص: ۵۹

فقط یک شخص را تعریف می¬کنند.

بررسی «عمار بن مروان» در کتب رجالی

کلام نجاشی– قدس سرّه – در رجالش

جناب نجاشی– قدس سرّه – در رجالش که قوی ترین و مهم ترین کتاب رجالی ماست درباره¬ی او می¬گوید:

«عمـار بن مروان مولی بنی ثوبان بن سالم مولی یشکر و أخوه عمرو، ثقتان روی عن أبی عبـد الله – علیه السـلام – . له کتاب. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا محمد بن المفضل بن إبراهیم عن محمد بن سنان عنه بالکتاب». (۱)

عمّـار بن مروان، مولی بنی ثوبان بن سالم مولی یشـکر است و برادری به نام عمرو دارد و هر دو برادر ثقه انـد. از ابی عبـدالله – علیه السـلام – روایت می کند. کتابی هم دارد که محمد بن سنان از آن نقل می کند و سند ما (نجاشی) به آن کتاب، از طریق محمد بن جعفر از أحمد بن محمد بن سعید از محمد بن المفضل بن إبراهیم از محمد بن سنان از عمار بن مروان است.

۱- رجال نجاشی، ص۲۹۱.

ص: ۶۰

کلام شیخ طوسی– قدس سرّه – در الفهرست

عمار بن مروان له کتاب. أخبرنا أبو عبد الله عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدریس عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن عمّار بن مروان (۱) ؛

عمّار بن مروان دارای کتاب است و سند ما به این کتاب از این طریق است: ابوعبدالله (شیخ مفید) به ما خبر داد از محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق) از پدرش (علی بن بابویه) از سعد بن عبدالله و حمیری (محمد بن جعفر الحمیری) و محمد بن یحیی (العطار القمی) و احمد بن ادریس (الاشعری القمی) و این چهار نفر از احمد بن محمد (بن عیسی) و محمد بن الحسین و این دو از محمد بن سنان از عمّار بن مروان.

پس جناب شیخ حرفی از وثاقت عمّار بن مروان نزده¬ است و طریقش هم با طریق جناب نجاشی متفاوت است. امّا در هر دو طریق (نجاشی و شیخ طوسی) راوی از عمّار بن مروان، محمد بن سنان است.

کلام شیخ طوسی– قدس سرّه – در رجالش

شیخ طوسی در رجالش بعد از آن که «عمّار بن مروان» را در ضمن اصحاب امام صادق - علیه السلام - می آورد، درباره ی او می فرماید:

۱- فهرست شیخ طوسی، ص ۳۳۵.

ص: ۶۱

«عمّار بن مروان الیشکری مولاهم الخزاز الکوفی» (۱) ؛

عمّار بن مروان مولای یشکر، خزّاز (خز فروش) و کوفی بوده است.

رجال ابن الغضائری@

در رجال ابن غضائری هر چند که این کتاب رجالی قابل اعتماد نیست و ما در کتاب مقالات فقهی(۱) رساله ی مغرب شرعی (۲) به طور مفصّل درباره ی آن بحث کردیم و دلائلی ارائه کردیم، امّا برای به دست آوردن فضای آن جا، مطالبش را ذکر می کنیم آمده است:

«عمّار بن مروان الثوبانی مولی بنی ثوبان موالی بنی یشکر کوفی. یروی عن أبی الحسن و أبی عبدالله - علیه السلام - » (۳) ؛

عمّار بن مروان ثوبانی که مولای بنی ثوبان است، موالی بنی یشکر کوفی هم هست و از امام صادق و امام کاظم - علیها السلام - نقل می کند.

بنابراین عمّار بن مروان ثوبانی همان یشکری کوفی است.

۱- رجال شیخ طوسی، ص ۲۵۲.

۲- مقالات فقهی(۱)، بخش فارسی، تحقیق پیرامون مغرب شمسی، ص ۹۳ ۸۸ و القسم العربی، تحقیقٌ حول المغرب الشمسی، ص ۱۶۳۱۶۰.

۳- رجال ابن الغضائری، کتاب الضعفاء، ص ۱۴۰.

ص: ۶۲

کلام علامه ی حلّی- قدس سرّه - در الخلاصه@

«عمار بن مروان مولی بنی ثوبان بن سالم، مولی یشکر و أخوه عمرو ثقتان روی عن أبی عبد الله - علیه السلام - » (۱) ؛

عمار بن مروان که مولای [طایفه ی] بنی ثوبان بن سالم است، مولای یشکر است. خودش و برادرش عمرو، هر دو ثقه بوده و عمار از امام صادق - علیه السلام - روایت می کند.

پس در کتب اربعه ی رجالی و رجال ابن غضائری و خلاصه ی علامه، فقط از «عمّار بن مروان ثوبانی یشکری» نام برده شده و از «عمّار بن مروانِ» دیگری نام برده نشده است. (۲)

بررسی «عمار بن مروان» در روایات

اشاره

امّا وقتی به کتب روایی مراجعه می کنیم، با «عمّار بن مروان الکلبی» هم مواجه می شویم و حتی شیخ صدوق- قدس سرّه - در مشیخه ی (۳) «من لایحضره الفقیه»، اسم «عمار بن مروان الکلبی» را عنوان کرده و طریق خود را به او بیان می کند و می فرماید:

۱- رجال العلامه، خلاصه الأقوال، ص۱۲۸.

۲- در رجال کشی و برقی اصلاً نامی از عمار بن مروان برده نشده است. (امیرخانی)

۳- جناب صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» برای جلوگیری از تطویل کتاب، واسطه ی بین خود و افراد غیر هم زمانش که روایت را از آن ها نقل می کند حذف می کند، و این واسطه ها را یک جا در آخر کتاب، تحت عنوان مشیخه ذکر می کند.

ص: ۶۳

«و ما كان فيه عن عمّار بن مروان الكلبى فقد رويته عن محمد بن موسى بن المتوكل رضى الله عنه عن عبدالله بن جعفر الحميرى عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب عن الحسن بن محبوب عن أبى أيّوب الخزاز عن عمار بن مروان» (۱) ؛

هر روایتی که در این کتاب من لایحضره الفقیه از «عمّار بن مروان الکلبی» ذکر شده، آن را از طریق محمد بن موسی بن المتوکل و او از عبدالله بن جعفر الحمیری از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب از الحسن بن محبوب از ابی ایوب الخزاز از عمار بن مروان نقل کرده ام.

این دقیقاً همان سندی است که صدوق - رحمه الله - توسط آن، حدیث «انواع سحت» را در معانی الأخبار نقل کرده و کلینی - رحمه الله - این روایت را از ابن رئاب از عمّار بن مروان نقل کرده (۲) و هم چنین است شیخ در تهذیب (۳) از

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۴۹۸.

۲- الكافی (ط - الإسلاميه)، ج ۵، ص ۱۲۶: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍعليهما السلام عَنِ الْغُلُولِ؟ قَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ فَأَمَّا الرِّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ9.

۳- تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۳۶۸. الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍعليهما السلام عَنِ الْغُلُولِ؟ فَقَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شِبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ فَأَمَّا الرِّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ9.

ص: ۶۴

ابن رئاب از عمار بن مروان نقل می کند، به خلاف فهرست (۱) که فقط محمّد بن سنان را به عنوان راوی از عمّار بن مروان نام برده و اسمی از ابن رئاب در آن نیاورده است.

در طریقی که شیخ طوسی و نجاشی ذکر کرده اند، «محمد بن موسی بن المتوکل» نیست، ولی «عبدالله بن جعفر الحمیری» و همین طور «محمد بن الحسین بن أبی الخطاب» در طریق شیخ طوسی وجود دارد. در طریق شیخ صدوق، ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «أبو أیوب الخزاز» است که «محمد بن الحسین بن أبی الخطاب» با واسطه ی «الحسن بن محبوب» از او نقل می کند. ولی در طریق شیخ طوسی ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» است که «محمد بن الحسین بن أبی الخطاب» بدون واسطه از او نقل می کند. در طریق نجاشی هم، ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» است.

برای تحقیق بیشتر، وقتی به سراغ خودِ کتب روایی رفتیم تا ببینیم تعداد روایاتی که با عنوان «عمار بن مروان الکلبی» است، چندتاست،

۱- فهرست الطوسی، باب العین، باب عمار، ص ۳۳۵: عمار بن مروان. له کتاب. أخبرنا أبو عبد الله عن محمد بن علی بن الحسین عن أبیه عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدریس عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسین عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان.

ص: ۶۵

فقط در دو جا این عنوان را مشاهده کردیم: یکی در کتاب «من لا یحضره الفقیه» و دیگری در کتاب «المحاسن» برقی.

روایتی که من لا یحضره الفقیه از «عمار بن مروان» نقل می کند این چنین است:

وَ رُوِیَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْکَلْبِیِّ قَالَ: أَوْصَانِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فَقَالَ: أُوصِیکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَهِ وَ صِدْقِ الْحَدِیثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَهِ لِمَنْ صَحِبَکَ وَ لَا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ. (۱)

همان طور که ملاحظه می کنید، در این روایت، جناب صدوق سندی ذکر نمی کند و فقط می فرماید: «رُوِی عن عمّار بن مروان الکلبی».

روایتی که در «المحاسن» برقی با این عنوان ذکر شده است، این چنین است:

عنه [أحمد بن محمد بن خالد البرقی] عن أبیه عن محمد بن سنان عن عمّار بن مروان الکلبی قال: أوصانی أبو عبد الله - علیه السلام - فقال: أوصیک بتقوی الله و أداء الأمانه و صدق الحدیث و حسن الصحابه لمن صحبت و لا حول و لا قوه إلا بالله. (۲)

۱- من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۷۴.

۲- المحاسن ،ج ۲، باب حسن الصحابه، ص ۳۵۸.

ص: ۶۶

متن روایت، همانند روایت من لایحضره الفقیه است، ولی در این جا، سند ذکر شده است. در این جا، راوی از «عمّار بن مروان»، «محمد بن سنان» است، در حالی که جناب صدوق- قدس سرّه - در مشیخه فرموده بود: هرجا که من از «عمّار بن مروان» روایتی نقل می کنم، از طریق «الحسن بن محبوب» از «ابو ایّوب الخزاز» است و اسمی از «محمد بن سنان» نبرده بود، بر خلاف مشیخه ی شیخ طوسی و نجاشی که ناقل روایت از «عمار بن مروان»، «محمد بن سنان» بود.

بنابراین، نتیجه ی سخن تا این جا این شد: «عمار بن مروان» در کتب رجالی، دارای نسبت «الیشکری» است و توثیق هم دارد، امّا در روایات، در دو مورد با نسبت «الکلبی» ذکر شده و در مشیخه ی صدوق هم با این نسبت عنوان شده، ولی در کتب اصلی رجالی عنوان نشده و چیزی در مورد او گفته نشده، بنابراین توثیقی ندارد.

آن چیزی که لازم است الان بررسی کنیم این است: آیا «عمار بن مروان الیشکری» با «عمار بن مروان الکلبی» متحد است؟ که در این صورت، با توثیق «الیشکری»، «الکلبی» نیز توثیق می شود، یا این که دو نفر هستند؟ که در نتیجه، با توثیق «الیشکری»، وثاقت «الکلبی» به اثبات نمی رسد.

اگر این دو اسم، برای یک نفر باشد نتیجه می گیریم: «عمار بن مروان» مورد نظر در روایتی که می فرماید: «أجور القضاه سحتٌ» دارای وثاقت است و بالتّبع، روایت صحیحه می شود. امّا اگر دو نفر باشند، باید بررسی

ص: ۶۷

کنیم تـا ببینیم در این روایت، آیـا مراد، «عمـار بن مروان الیشـکری» است که ثقه است یـا «عمـار بن مروان الکلبی» است که غیر ثقه است و آیا راهی برای تشخیص این که کدام یک مراد است، وجود دارد یا نه؟

نظر سید خوئی – رحمه الله – درباره ی عمّار بن مروان

سیـد خوئی در ذیل عنوان «عمار بن مروان» می فرمایـد: «أقول: عمار بن مروان هذا مشترک و التمییز إنما هو بالراوی» (۱) ؛ عمار بن مروان مشترک [بین چند نفر] است و تمییز هر کدام، به واسطه ی راویِ از او مشخص می شود.

سپس «عمّار بن مروان القندی» (۲) را ذکر می کند که از «عبدالله بن

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان القندی: روی عن عبدالله بن سـنان و روی عنه عبدالله بن محمد النهیکی، الکافی: الجزء ۲، باب الإصـرار علی الـذنب، من کتاب الإیمان و الکفر ۱۱۴، الحدیث ۱. به احتمال زیاد عمار بن مروان القنـدی که فقط در یک جای کافی ذکر شده، با زیاد بن مروان القندی اشـتباه شده است. زیاد بن مروان القندی واقفی از عبدالله بن سـنان، زیاد نقـل می کنـد و عبـدالله بن محمـد النهیکی هم از او نقـل می کنـد، بنابراین احتمال این که عمار بن مروان القنـدی با زیاد بن مروان القنـدی اشـتباه شـده باشد زیاد است. اتفاقاً دیدم در پاورقی الکافی، چاپ دار الحدیث که پژوهشـگران مرکز تحقیقات دار الحدیث تحقیق کرده انـد هم، این احتمال را داده اند: الکافی (ط - دار الحـدیث)؛ ج ۳، ص ۷۰۷: لم نجـد عمّار بن مروان القندی فی غیر سند هذا الخبر، فالظاهر وقوع التصـحیف فی العنوان. و المحتمل فی بادی الرأی وقوع التصحیف إمّا فی لقب العنوان، أو بعض أجزائه الآـخر. أمّـا احتمـال التصـحیف فی اللقب، فضـعیف؛ فإنّ عمّار بن مروان فی رواتنا اثنان: عمّار بن مروان الیشـکری، و عمّار بن مروان الکلبی، و روایتهمـا عن عبـداللّه بن سـنان، أو روایه النهیکی عنهما، غیر معهوده لم نجـدها فی موضع مع الفحص الأکیـد. والظاهر أنّ الصواب فی العنوان هو زیاد بن مروان القنـدی؛ فقد روی أحمد بن محمّد بن خالد فی المحاسن، ص ۴۰۲، ذیل ح ۹۶، عن النهیکی، عن القندی؛ و فی المحاسن، ص ۴۲۱، ذیل ح ۲۰۰، عن النهیکی، عن زیاد القنـدی. و أمّا ما ورد فی المحاسن، ص ۵۴۴، ح ۸۵۱ من روایته عن النهیکی عن عبداللّه بن محمّد، عن زیاد بن مروان، أو ص ۵۹۳، ح ۱۰۷ من روایته عن النهیکی، عن عبداللّه بن محمّد، عن زیاد بن مروان القنـدی، فقـد ورد الأوّل فی البحار، ج ۶۳، ص ۱۶۲، ح ۹؛ و ج ۸۶، ص ۳۶۰، ح ۳۹. و الثـانی فی البحار، ج ۶۳، ص ۳۹۷، ح ۱۲، و فی المواضع الثلاثه «النهیکی عبـداللّه بن محمّـد» و هو الصواب. هـذا، و روی زیاد بن مروان عن عبداللّه بن سـنان فی بعض الأسناد. راجع: معجم رجال الحدیث، ج۷، ص ۴۸۶. (امیرخانی)

ص: ۶۸

سنان» نقل کرده و راوی از او هم «عبدالله بن محمد النهیکی» است و یک روایت، بیشتر با این عنوان وجود ندارد، بنابراین، «عمار بن مروان القندی» از دایره ی علم اجمالی افراد مشترک خارج است.

سپس «عمار بن مروان الکلبی» را ذکر می کند و می فرماید: (۱) جناب

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان الکلبی؛ ذکره الصدوق۱ فی المشیخه و طریقه إلیه: محمد بن موسی بن المتوکل رضی الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحمیری عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب، عن الحسن بن محبوب عن أبی أیوب الخزاز، عن عمار بن مروان، و الطریق صحیح. روی عن أبی عبد الله - علیه السلام - ، الفقیه، الجزء ۲، باب ما یجب علی المسافر فی الطریق، من حسن الصحابه، ح ۸۰۲. أقول: یأتی الکلام فی اتحاده مع ما بعده و عدم اتحاده معه.

ص: ۶۹

صدوق در مشیخه، اسم او را ذکر نموده و طریق او هم به «عمار بن مروان الکلبی» صحیح است و این «عمار» از امام صادق - علیه السلام - نقل حدیث می کند. سید خوئی روایتی از «عمار بن مروان الکلبی» که ما از «المحاسن» برقی نقل کردیم، ذکر نمی کند، شاید آن روایت را ندیده باشند.

سپس عنوان دیگری به نام «عمار بن مروان مولی بنی ثوبان» را ذکر نموده و مطالب جناب نجاشی، شیخ طوسی و ابن غضائری را در مورد او نقل می فرماید. (۱)

سپس می فرماید: «ثم إنه لا إشکال فی وثاقه عمار بن مروان الیشکری»؛ در وثاقت «عمار بن مروان یشکری» شکی نیست؛ چون

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۷: عمار بن مروان مولی بنی ثوبان؛ قال النجاشی: عمار بن مروان مولی بنی ثوبان بن سالم مولی یشکر و أخوه عمرو، ثقتان، روی عن أبی عبد الله - علیه السلام - ، له کتاب. أخبرنا محمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعید، قال: حدثنا ابن المفضل بن إبراهیم عن محمد بن سنان، عنه بالکتاب. و قال الشیخ: عمار بن مروان، له کتاب، أخبرنا به المفید رحمه الله عن محمد بن علی بن الحسین، عن أبیه، عن سعد بن عبد الله الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدریس، عن أحمد بن محمد و محمد بن الحسین، جمیعا، عن محمد بن سنان، عنه. و عده فی رجاله من أصحاب الصادق - علیه السلام - ، قائلا: عمار بن مروان الیشکری مولاهم الخزاز الکوفی. عمار بن مروان الثوبانی مولی بنی ثوبان موالی بنی یشکر: کوفی، روی عن أبی الحسن و أبی عبد اللهعلیهما السلام، ذکره ابن الغضائری.

ص: ۷۰

نجاشی، او و برادرش را توثیق می کند، «و إنما الإشکال فی اتحاده مع عمار بن مروان الکلبی»؛ فقط اشکال، در یکی بودن این دو نفر هست که آیا این دو نفر، متحدند یا دو نفرند؟

ظاهر مطالب جناب اردبیلی (۱) در کتاب «جامع الرواه»، اتحاد این دو (۲) است، «لکن الجزم به مشکل جداً»؛ ولی مشکل است چنین جزمی برای انسان حاصل گردد. سپس علّت اشکال در جزم را این گونه بیان می دارند: برای «کلبی» کتابی ثابت نیست و اگر هم کتابی داشته باشد، راوی از کتاب «یشکری»، «محمد بن سنان» بوده آن چنان که جناب نجاشی و شیخ بیان فرمودند ولی راوی از «کلبی»، «ابو ایّوب الخزاز» است که «الحسن بن محبوب» از او نقل می کند. پس این دو اسم (یشکری و کلبی) برای دو نفر است. (۳)

۱- جامع الرواه (محمد بن علی الاردبیلی الغروی الحائری)، ج۱، ص۶۱۲: عمار بن مروان الیشکری مولاهم الخزاز الکوفی، مولی بنی ثوبان بن سالم، مولی یشکر. و اخوه عمرو ثقتان روی عن ابی عبد الله - علیه السلام - له کتاب عنه محمد بن سنان. عنه أبو ایوب فی باب وجوب التقصیر فی الصوم و فی باب حکم المسافر و المریض فی الصیام . أبو ایوب الخزاز عن عمار بن مروان ... .

۲- منافاتی ندارد کسی، هم کلبی باشد و هم یشکری. ممکن است کسی از ابتداء از یک طائفه ای بوده، با طائفه ی دیگری هم عقد ولاء ببندد و به آن طائفه هم نسبت داده شود و حتی ممکن است به سه طائفه نسبت داده شود.

۳- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص ۲۵۸: ثم إنه لا إشکال فی وثاقه عمار بن مروان الیشکری و إنما الإشکال فی اتحاده مع عمار بن مروان الکلبی، الذی ذکره الصدوق فی المشیخه فظاهر الأردبیلی فی جامعه هو الاتحاد و لکن الجزم به مشکل جداً، کیف و إن الکلبی لم یثبت أنه ذو کتاب و علی تقدیر ثبوته فراوی کتاب الیشکری هو محمد بن سنان علی ما عرفت من النجاشی و الشیخ و أما الراوی عن الکلبی فهو أبو أیوب الخزاز، رواه عن [عنه باید باشد؛ یعنی الحسن بن محبوب از أبو أیوب خزاز نقل می کند] الحسن بن محبوب فهما رجلان و الکلبی لم تثبت وثاقته. و الذی یسهل الخطب: أن المذکور فی الروایات و هی کثیره عمار بن مروان بلا تقیید و لا ینبغی الشک فی انصرافه إلی من هو المعروف المشهور و له کتاب و هو عمار بن مروان الیشکری و علیه فلا یبقی أثر مهم للبحث عن الاتحاد و عدمه.

ص: ۷۱

بنابراین سید خویی با این دلیل که «یشکری» کتاب دارد، امّا ثابت نیست «کلبی» کتاب داشته باشد و اگر هم کتاب داشته باشد؛ چون ناقل از کتاب یشکری محمد بن سنان است، اما ناقل از کلبی، الحسن بن محبوب عن أبی أیوب الخزّاز است، اثبات می کنند که یشکری و کلبی دو نفرند.

نقد کلام سیّد خوئی - رحمه الله -

اولاً: ایشان فرمودند: ثابت نیست که «عمار بن مروان الکلبی» کتاب داشته باشد، در حالی که عدم ثبوت نزد ما، اعم از این است که کتاب نداشته باشد. کسی که مدّعی وحدت است، می تواند پاسخ دهد: اگر «کلبی» همان «یشکری» باشد، او هم دارای کتاب بوده، ولی به جهتی کمتر به این عنوان به کار می رفته و کتابش در کتب اصلی رجال مطرح

ص: ۷۲

نشده است و لذا تناسبی هم وجود نداشته که گفته شود «له کتابٌ».

ثانیاً: سیّد خوئی فرمودند: چون سند «یشکری» از طریق «محمد بن سنان» است، ولی سند «کلبی» از طریق «الحسن بن محبوب»، از «أبو أیوب الخزاز» است، پس معلوم می شود که دو نفرند.

این کلام هم درست نیست؛ زیرا ممکن است از طرق متعددی از یک راوی نقل شده باشد و همان طور که طریق نجاشی و شیخ طوسی به «محمد بن سنان» برای نقل از عمار بن مروان با هم تفاوت دارد، ممکن است طریق به «عمّار بن مروان» هم اگر «یشکری» و «کلبی» یک نفر باشد متفاوت باشد؛ خصوصاً با توجّه به این که طریقی که منتهی به «یشکری» است، از کتابش نقل می کنند نجاشی و شیخ طوسی تصریح کرده اند: له کتابٌ أخبرنا به ... ، بنابراین معلوم می شود از کتابش نقل می کنند در حالی که تمامی روایات «عمّار بن مروان» از کتابش نیست و جناب صدوق هم که سند خود به «عمّار بن مروان الکلبی» را ذکر می کند و می فرماید: «و ما کان فیه عن عمّار بن مروان الکلبی فقد رویته عن ...» معلوم نیست که از کتابش نقل کرده باشد، ممکن است از غیر کتاب یا اعم از کتاب نقل کرده باشد. به هر حال، داشتن دو طریق، دالّ بر این نیست که این دو متعددند و متحد نیستند.

مضافاً به این که وقتی ما به کتاب محاسن برقی مراجعه می کنیم، می بینیم راوی از «کلبی» هم، «محمد بن سنان» است. متن روایت محاسن

ص: ۷۳

این چنین است:

عنه [أحمد بن محمد بن خالد البرقی] (۱) عن أبیه (۲) عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان الکلبی قال: أوصانی أبو عبد الله - علیه السلام - فقال: أوصیک بتقوی الله و أداء الأمانه و صدق الحدیث و حسن الصحابه لمن صحبت و لا حول و لا قوه إلا بالله. (۳)

پس در این نقل، راوی از «عمار بن مروان الکلبی»، «محمد بن سنان» است؛ همان کسی که سند شیخ و نجاشی در نقل از عمار بن مروان الیشکری به او می رسید و این تأیید بر وحدت است، هر چند دلیل بر وحدت نمی تواند باشد؛ زیرا محمد بن سنان می تواند از هر دو در صورتی که متعدد باشند نقل کند.

بنابراین معلوم می شود ردّ سید خویی بر کلام محقق أردبیلی صاحب جامع الرواه ناتمام است.

۱- احمد بن محمد خالد برقی صاحب کتاب المحاسن مرد جلیل القدری که علماء زیادی از او نقل روایت کرده اند، هر چند جناب أحمد بن محمد بن عیسی که رئیس قمّیین بود، برقی را به دلیل آن که از ضعفا نقل می کرد و مراسیل نقل می کرد با این که خودش ثقه بود از قم اخراج نمود، ولی بعد از مدتی پشیمان شد و او را برگرداند و در تشییع جنازه ی او با پای برهنه شرکت نمود تا شاید جبران کرده باشد.

۲- محمد بن خالد البرقی ثقه است.

۳- المحاسن، ج۲، باب حسن الصحابه، ص ۳۵۸.

ص: ۷۴

کلام سید خویی – رحمه الله – مبنی بر اشتباه شدن عمار بن مروان با محمد بن مروان در نسبت الکلبی

سیّد خوئی (۱) – رحمه الله – قرائنی را ذکر کرده و احتمال داده اند در مشیخه ی شیخ صدوق اشتباهی رخ داده اشتباهی از طرف نسّاخ یا سهو القلمی از جانب خود شیخ صدوق و محمد بن مروان الکلبی صحیح است؛ نه عمّار بن مروان الکلبی.

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۲، ص۲۵۹: بقی هنا شی ء و هو أن الصدوق روی بإسناده عن ابن محبوب، عن أبی أیوب، عن عمار بن مروان، عن أبی عبد الله – علیه السلام – ، الفقیه، الجزء ۲، باب وجوب التقصیر فی الصوم فی السفر، الحدیث ۴۰۹، و الشیخ فی التهذیب: الجزء ۴، باب حکم المسافر و المریض فی الصیام الحدیث ۶۴۰. و الظاهر بملاحظه ما ذکره فی المشیخه أن المراد بعمار بن مروان فیها هو الکلبی و لکن محمد بن یعقوب روی هذه الروایه عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن الحسن بن محبوب، عن أبی أیوب، عن محمد بن مروان (الکلبی)، الکافی: الجزء ۴، باب من لا یجب له الإفطار، و التقصیر فی السفر، من کتاب الصیام، الحدیث ۳. و بذلک یظن أن المذکور فی المشیخه فیه تحریف من سهو القلم أو من غلط النساخ و الصحیح محمد بن مروان الکلبی و هو الذی ذکره الشیخ فی رجاله فی أصحاب الباقر – علیه السلام – و أما عمار بن مروان الکلبی فلا وجود له فی کتب الرجال. و یؤکد ذلک أن الصدوق روی عن محمد بن مروان و ابتدأ به فی سند الفقیه: الجزء ۲، باب فضل شهر رمضان و ثواب صیامه، الحدیث ۲۶۱. و الجزء ۳، باب العتق و أحکامه، الحدیث ۲۴۱، مع أنه لم یذکر إلیه طریقاً فی المشیخه. فمن المظنون أن الطریق المزبور، هو طریقه إلی محمد بن مروان الذی روی الحسن بن محبوب، عن أبی أیوب، عنه، کما فی الکافی و الله العالم.

ص: ۷۵

توضیح:

ایشان ابتدا روایتی از عمار بن مروان در من لایحضره الفقیه نقل می کند که عبارتست از:

وَ رَوَى ابْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْصِي اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَوْ طَلَبِ عَدُوٍّ أَوْ شَحْنَاءَ أَوْ سِعَايَةٍ أَوْ ضَرَرٍ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. (۱)

در تهذیب هم، شیخ طوسی (۲) همین روایت را با سند خودش از کلینی از عده من أصحابنا از سهل بن زیاد نقل می کند که سهل بن زیاد هم از ابن محبوب از أبو أیوب از عمار بن مروان نقل می کند که این

۱- من لایحضره الفقیه، ج۲، باب وجوب التقصیر فی الصوم فی السفر، ص ۱۴۲. و ابن محبوب از أبوأیّوب (خزاز) روایت می کند که عمّار بن مروان گفت: از امام صادق – علیه السلام – شنیدم که می فرمود: کسی که مسافرت می کند، باید نمازش را قصر کند و افطار نماید (روزه نگیرد) مگر آن که سفرش برای صید باشد یا در معصیت خدای عزّ و جلّ باشد یا کسی که خدای عزّ و جلّ را معصیت می کند او را به سفر فرستاده باشد و پیغام برای او ببرد یا برای طلب و یافتن دشمن باشد منظور دنبال دشمن حکومت جور بودن است؛ یعنی مأمور ظلم بودن؛ نه هر طلب دشمنی حتی به حق یا برای عداوت (شحناء) یا سعایت بین مسلمین باشد و یا قصدش ضرر بر گروهی از مسلمانان باشد.

۲- البته سید خویی این روایت تهذیب را ذکر نکردند. (امیرخانی)

ص: ۷۶

مقدار سند، مشترک است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: سَمِعْتُهُ یَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ یَکُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ فِی الصَّیْدِ أَوْ فِی مَعْصِیَهِ اللَّهِ تَعَالَی أَوْ رَسُولًا لِمَنْ یَعْصِی اللَّهَ أَوْ فِی طَلَبِ شَحْنَاءَ أَوْ سِعَایَهِ ضَرَرٍ عَلَی قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِینَ. (۱)

روایت تهذیب با روایت من لا یحضره الفقیه اندک تفاوتی دارد. اولاً: در سند تهذیب، سهل بن زیاد (۲) واقع شده که تضعیف شده است. ثانیاً: در روایت الفقیه، عبارت «أَوْ سِعَایَهٍ أَوْ ضَرَر» آمده، ولی این مطلب در

۱- تهذیب الأحکام، ج ۴، باب حکم المسافر و المریض فی الصیام، ص ۲۱۹.

۲- معجم رجال الحدیث، ج۸، ص۳۳۷: قال النجاشی: سهل بن زیاد أبو سعید الأدمی الرازی کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد علیه فیه، و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الری. و قال الشیخ: سهل بن زیاد الأدمی الرازی یکنی أبا سعید، ضعیف، له کتاب. ممکن است کسی بگوید: چرا سهل بن زیاد تضعیف شده، مگر به امام - علیه السلام - دروغ می بسته است؟! می گوییم: لازم نیست حتماً دروغ بسته باشد، اگر ضابطیت هم نداشته باشد، نمی توان به قول او اعتماد کرد؛ مثلاً در همین روایت به جای «أو سعایه أو ضرر» در روایت من لا یحضره الفقیه، «أو سعایه ضرر» آمده که ممکن است، خیلی معنا متفاوت شود، از این جهت نمی توان به قول او اعتماد کرد.

ص: ۷۷

تهذیب به صورت «أَوْ سِعَایَهِ ضَرَر» آمده است.

سید خویی سپس همین روایت را از کافی نقل می کند که به جای عمّار بن مروان، محمد بن مروان ذکر شده است:

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ (۱) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: سَمِعْتُهُ یَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ یَکُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ إِلَی صَیْدٍ أَوْ فِی مَعْصِیَهِ اللَّهِ أَوْ رَسُولاً لِمَنْ یَعْصِی اللَّهَ أَوْ فِی طَلَبِ شَحْنَاءَ أَوْ سِعَایَهِ ضَرَرٍ عَلَی قَوْمٍ مُسْلِمِینَ. (۲)

۱- این شخص مشترک است و در این روایت ظاهراً محمد بن مروان الذهلی است.

۲- الکافی، ج۴، کتاب الصیام، ابواب السفر، باب من لا یجب له الإفطار و التقصیر، ح۳، ص ۱۲۹. □ در الکافی (ط - دار الحدیث)، ج ۷، ص ۵۴۸، این روایت را از عمار بن مروان نقل می کند: عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِی أَیُّوبَ، عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ - علیه السلام - ، قَالَ: سَمِعْتُهُ یَقُولُ: «مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَ أَفْطَرَ، إِلَّا أَنْ یَکُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ إِلی صَیْدٍ، أَوْ فِی مَعْصِیَهِ اللّهِ، أَوْ ...» و در حاشیه می نویسد: هکذا فی حاشیه «جر» و التهذیب و ظاهر الوسائل. و فی [نسخ] «ظ، ی، بث، بح، بخ، بر، بس، بف، جن» و المطبوع: «محمّد بن مروان». و الظاهر صحّه ما أثبتناه؛ فقد روی الصدوق الخبر فی الفقیه، ج ۲، ص ۱۴۲، ح ۱۹۷، قال: «روی ابن محبوب، عن أبی أیّوب، عن عمّار بن مروان، عن أبی عبدالله - علیه السلام - ». و روی الحسن بن محبوب، عن أبی أیّوب، عن عمّار بن مروان فی معانی الأخبار، ص ۲۱۱، ح ۱، و الخصال، ص ۳۲۹، ح ۲۶. و لم نجد روایه أبی أیّوب عن محمّد بن مروان فی موضع.

ص: ۷۸

سیّد خوئی می فرماید: از آن جایی که همین روایتِ «من لا یحضره الفقیه» را «کافی» با همین سند یعنی از طریق ابن محبوب عن أبی أیوب نقل کرده، ولی از محمد بن مروان؛ نه عمار بن مروان، معلوم می شود که در «من لا یحضره الفقیه» هم، محمد بن مروان است و به همین خاطر، گمان می رود که در مشیخه ی صدوق هم تحریفی واقع شده که ناشی از سهو القلم مصنّف یا اشتباه نسّاخ بوده و صحیحش محمد بن مروان الکلبی است که شیخ طوسی در رجالش (۱) او را در زمره ی اصحاب امام باقر - علیه السلام - ذکر می کند، امّا عمّار بن مروان الکلبی اثری از او در کتب رجالی نیست.

سپس سیّد خوئی تأییدی برای مطلب خود ذکر می کنند و می فرمایند: جناب صدوق در «من لا یحضره الفقیه» از محمد بن مروان هم نقل کرده و به او ابتداء سند کرده است، در حالی که در مشیخه، او را ذکر نکرده و سندش را به او بیان نکرده است، بنابراین، گمان می رود سندی که در مشیخه نقل کرده از طریق «الحسن بن محبوب عن أبی أیوب» به همان محمد بن مروان است که در کافی هم، چنین نقل شده بود؛ نه عمار بن

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۲۲: محمد بن مروان الکلبی: من أصحاب الباقر۷، رجال الشیخ. و عدّه البرقی أیضا من أصحاب الباقر۷. باید توجه داشت که روایت از امام صادق - علیه السلام - است، در حالی که محمد بن مروان از اصحاب امام باقر - علیه السلام - است و لذا این مبعّد اشتباه عمّار بن مروان به محمد بن مروان است.

ص: ۷۹

مروان. بنابراین عمار بن مروان اشتباه است. و الله العالم.

با این توضیح، مشکل تصحیح روایت عمار بن مروان حل می شود؛ زیرا «عمّار بن مروان» در روایت «اجور القضاه سحتٌ» متعین در «یشکری» می شود و اصلاً «عمّار بن مروان الکلبی» نداریم.

مناقشه در بیان سیّد خوئی – رحمه الله –

با توجه به این که علاوه بر مشیخه ی صدوق، در متن «من لاـ یحضره الفقیه» و هم در کتاب محاسن برقی، نام «عمّار بن مروان الکلبی» ذکر شده، سخت است که بگوییم این دو محدّث اشتباه کرده اند. بله، اگر فقط شیخ صدوق یا فقط برقی بود، شاید می توانستیم بپذیریم، ولی با وجود دو نفر، پذیرش اشتباه از هر دو مشکل است؛ خصوصاً با توجه به این که شیخ صدوق در دو جا، از عمار بن مروان الکلبی نام برده است.

حتّی اگر کسی بگوید: جناب صدوق که در متن سند «من لا یحضره الفقیه»، «عمّار بن مروان الکلبی» را آورده، نظر به محاسن برقی داشته و تحت تأثیر آن قرار گرفته و لذا اشتباه کرده، ممکن است این سخن را در مورد متن بپذیریم، امّا در مورد مشیخه دیگر نمی توانیم چنین حرفی را قبول کنیم. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم عمار بن مروان الکلبی اصلاً وجود ندارد.

البته این نکته را هم باید متذکر شوم: با تحقیقی که انجام دادیم مشخص شد که شیخ صدوق در هیچ کجای «من لا یحضره الفقیه» به عمّار بن مروان الکلبی که در مشیخه از او نام برده، ابتداء سند نکرده،

ص: ۸۰

فقط یک جا گفته است «و رُوی عن عمّار بن مروان الکلبی» (۱) که در چنین جاهایی نمی توانیم بگوییم شیخ صدوق با سند خودش از عمار بن مروان الکلبی نقل می کند؛ مخصوصاً در این جا که سندش در مشیخه به عمار بن مروان صحیح است؛ (۲) به خاطر این که به صورت مجهول (و رُوی عن عمار بن مروان الکلبی) نقل می کند و اطمینان به آن نداشته، و الّا باید می فرمود: «و رَوی عمار بن مروان الکلبی» بنابراین با سند خودش از او نقل نکرده است. امّا این که چرا در مشیخه به عمار بن مروان الکلبی سند بیان می کند، هیچ احتمالی باقی نمی ماند، الّا همان احتمالی که محقق اردبیلی (صاحب جامع الرواه) گفتند که این عمار بن مروان الکلبی با عمار بن مروان الیشکری متحد است (۳)، و مؤید آن است: روایتی که برقی از

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، بَابُ مَا یَجِبُ عَلَی الْمُسَافِرِ فِی الطَّرِیقِ ...، ص ۲۷۴: وَ رُوِیَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ الْکَلْبِیِّ قَالَ: أَوْصَانِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فَقَالَ: أُوصِیکَ بِتَقْوَی اللَّهِ وَ أَدَاءِ الْأَمَانَهِ وَ صِدْقِ الْحَدِیثِ وَ حُسْنِ الصُّحْبَهِ لِمَنْ صَحِبَکَ وَ لا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۹۸: و ما کان فیه عن عمّار بن مروان الکلبیّ فقد رویته عن محمّد بن موسی بن المتوکّل رضی اللّه عنه عن عبد اللّه بن جعفر الحمیریّ، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطّاب عن الحسن بن محبوب، عن أبی أیّوب الخزّار، عن عمّار بن مروان.

۳- حتی اگر بگوییم عمار بن مروان الکلبی با یشکری متحد است باز این سؤال باقی می ماند که شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه هیچ روایتی را به عمار بن مروان، ابتداء سند نکرده است، پس چرا در مشیخه فرموده است «و ما کان فیه عن عمار بن مروان الکلبی فقد رویته عن ...»؟! أولی آن است که در جواب بگوییم صدوق - رحمه الله - در ذهنشان نبوده که روایتی را ابتداء به عمار بن مروان نکرده اند. (امیرخانی)

ص: ۸۱

عمار بن مروان الکلبی نقل می کنـد، از طریق محمد بن سـنان (۱) است که طریق شـیخ و نجاشـی به عمار بن مروان الیشکری هم به واسـطه ی همین محمد بن سنان است و نیز جناب صدوق – رحمه الله – همین سند مشیخه را در معانی الأخبار آورده اند که از عمار بن مروان است؛ نه محمـد بن مروان. مضافاً به این که به حسب جسـتجوی کامپیوتری، غیر از یک موردی که گذشت، جای دیگری وجود ندارد که أبو ایوب از محمد بن مروان نقل کرده باشد.

و امّا این که سـید خویی فرمودند: با این که شیخ صدوق به محمد بن مروان ابتداء سند کرده، ولی در مشیخه طریقی به او ارائه نمی دهـد و این آیت آن است که عمـار بن مروان الکلبی در مشـیخه اشـتباه است و محمـد بن مروان (الکلبی) صـحیح است، می گوییم شیخ صدوق فقط در دو جا به محمد بن مروان ابتداء سند کرده و ممکن است در این دو جا سندی

۱– المحـاسن، ج ۲، باب حسن الصـحابه، ص ۳۵۸: «عنه عن أبیه عن محمـد بن سـنان عن عمـار بن مروان الکلبی قـال: أوصـانی أبو عبدالله – علیه السـلام – : فقال أوصیک بتقوی الله و أداء الأمانه و صدق الحدیث و حسن الصحابه لمن صحبت و لا حول و لا قوه إلا بالله». و المحاسن، ج ۱، باب التقیه، ص ۲۵۵: «عنه عن أبیه عن محمـد بن سـنان عن عمار بن مروان عن حسـین بن مختار عن أبی أسامه زید الشـحام قال: قال أبو عبد الله – علیه السـلام – : أمر الناس بخصـلتین فضـیعوهما فصاروا منهما علی غیر شـی ء کثره الصبر و الکتمان».

ص: ۸۲

نداشته است و دلیلی نداریم که بگوییم حتماً سندی داشته است. (۱)

و امّا آن روایتی که ذکر کردند که در کافی به جای عمار بن مروان در نقل من لایحضره الفقیه و تهذیب، عمار بن مروان است محمد بن مروان نقل شده است و این را آیت بر آن دانستند که در مشیخه هم اشتباه شده، می گوییم در کتاب وافی (۲) که کتب اربعه را جمع کرده است وقتی

۱- این کلام قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر سندی نداشته، پس چرا ابتداء سند به «محمد بن مروان» کرده، در حالی که نسل ها با او فاصله داشته است؟! مگر این که بگوییم مرسلاً نقل کرده، چنان که در جاهای مختلف مرسلاً نقل می کند یا این که بگوییم از کتاب او نقل کرده، امّا سندی به کتابش نداشته است. (غروی)

۲- الوافی، ج ۷، ص ۱۷۳: وافی کتاب جامعی است از مرحوم فیض کاشانی که در آن کتب اربعه را جمع کرده است. وافی وقتی متن این روایت را از دو کتاب «الکافی» و «من لایحضره الفقیه» نقل می کند، از عمار بن مروان نقل می کند و در «بیانٌ» که توضیحی در مورد این روایت است و همچنین اختلاف متن این دو کتاب را ذکر می کند، می فرماید: الکافی، ۴/ ۱۲۹/ ۳/ ۱ العده عن سهل عن الفقیه، ۲/ ۱۴۲/ ۱۹۷۹ السراد عن الخزاز عن عمار بن مروان عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: سمعته یقول من سافر قصر و أفطر إلا أن یکون رجلا سفره إلی صید أو فی معصیه اللّه أو رسولا لمن یعصی اللّه أو فی طلب شحناء أو سعایه ضرر علی قوم مسلمین. بیان: فی بعض النسخ أو رسول یعنی رساله فإنه قد یجی ء بمعناها و الشحناء العداوه و السعایه الوشی و الوقیعه فی شخص عند آخر و فی التهذیب أو ضرر و هو أوضح و فیه اختلافات أخر لیست بواضحه. همان طوری که ملاحظه می فرمایید در «بیانٌ» اشاره ای به این که در کافی به جای عمار بن مروان، محمد بن مروان است نمی کند، با این که اگر نقل کافی متفاوت از «من لایحضره الفقیه» بود شایسته بود بیان کند. بنابراین، از این می توان استفاده کرد که حداقل در بعضی نسخ کافی، عمار بن مروان است. امّا این کلام درست نیست؛ زیرا اوّلاً: شاید در مقام بیان اختلافات در سند نبوده و فقط متن را نقل کرده و اختلافات متن را بیان نموده است. ثانیاً: همان طوری که در پاورقی کافی چاپ دار الحدیث ذکر شده بود، در تمامی نسخ کافیِ موجود (نسخ «ظ، ی، بث، بح، بخ، بر، بس، بف، جن» و المطبوع) محمد بن مروان است و در هیچ یک از نسخ، عمار بن مروان نیست. (امیرخانی)

ص: ۸۳

روایت کافی از «محمد بن مروان» را نقل می کند، در حاشیه ی کتاب می نویسد: «فی بعض نسخ الکافی» محمد بن مروان است (۱) و از این تعبیر معلوم می شود که در بعضی نسخِ دیگر الکافی، «محمد بن مروان» نبوده و می توان حدس زد که «عمار بن مروان» باشد. بنابراین از اوّل، نسخ الکافی متفاوت بوده و اگر هم اشتباهی رخ داده باشد، اولی آن است که بگوییم: در بعضی نسخ الکافی که محمد بن مروان دارد اشتباه شده و نسخه ی صحیح، همان عمار بن مروان است؛ مخصوصاً با توجه به این که تهذیب هم از کلینی نقل می کند و عمار بن مروان دارد (۲) .

۱- چنین عبارتی در وافی پیدا نکردیم، بلکه عبارت وافی همان بود که در پاورقی قبلی ذکر کردیم. (امیرخانی)

۲- وسائل الشیعه هم، وقتی این روایت را از من لا یحضره الفقیه، کافی و تهذیب نقل می کند، از عمار بن مروان نقل می کند و اشاره ای به اختلاف کافی نمی کند: وسائل الشیعه، ج ۸، تتمه کتاب الصلاه، أَبْوَابُ صَلَاهِ الْمُسَافِرِ، باب۸، ح۳، ص۴۷۶: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصَّرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرُهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَهِ اللَّهِ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْصِي اللَّهَ أَوْ فِي طَلَبِ عَدُوٍّ أَوْ شَحْنَاءَ أَوْ سِعَايَهٍ أَوْ ضَرَرٍ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ مِثْلَه. (امیرخانی)

ص: ۸۴

بنـابراین نمی توانیم بپـذیریم که شـیخ صـدوق خطا کرده؛ زیرا خطا خلاف اصل است و تا دلیل محکمی نداشـته باشـیم، نمی توانیم بپذیریم، گرچه سید خویی این کلام را به عنوان این که ایجاد ظن و گمان می کند بیان می کنند، ولی ما می گوییم حتّی ایجاد ظن هم نمی کند، هر چند که ایجاد ظن هم بکند می گوییم «إن الظن لایغنی من الحق شیئاً».

نظر نهایی درباره ی عمار بن مروان

بنابراین نتیجه ی کلام تا این جا این شد: این که بگوییم اصـلاً عمار بن مروان الکلبی وجود خارجی ندارد، درست نیست و با قرائنی که بیان شد، معلوم شد که عمار بن مروان الکلبی با عمار بن مروان الیشکری متحد است و به همین خاطر در کتب رجالی هم عنوان جداگانه ای برای کلبی ذکر نشده است.

علی فرض این که دو نفر هم باشـند، می گوییم عمار بن مروان الیشـکری قطعاً أعرف و أشهر است؛ چون دارای کتاب است و طرق متعـددی به کتب او وجود دارد، ولی کلبی کتـابی نـدارد و فقـط دو روایت از او در کتب روایی نقل شـده که معلوم می شود خیلی معروف نبوده، بنابراین «عمّار بن مروان» عنـد الاطلاق، منصـرف به یشـکری است؛ نه کلبی. قندی را هم که گفتیم از اوّل از دایره ی علم اجمالی خارج است

ص: ۸۵

پس این روایتی که در این جا وجود دارد و «أجور القضات سحتٌ» را نقل کرده، صحیحه است.

مرسله ی مجمع البیان

الْفَضْلُ بْنُ الْحَسَنِ الطَّبْرِسِیُّ (۱) فِی مَجْمَعِ الْبَیَانِ قَالَ: رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ - صلی الله علیه و آله و سلم - : أَنَّ السُّحْتَ هُوَ الرِّشْوَهُ فِی الْحُکْمِ. وَ هُوَ الْمَرْوِیُّ عَنْ عَلِیٍّ - علیه السلام - . (۲)

فضل بن الحسن الطبرسی در مجمع البیان می گوید: از نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - روایت شده است: همانا سحت، همان رشوه ی در قضاوت است. همین مطلب از امیرالمؤمنین - علیه السلام - هم روایت شده است.

تا این جا، تعدادی از روایات کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب تحریم أجر الفاجره و بیع الخمر و ... از کتاب شریف وسائل الشیعه، ذکر و بررسی اجمالی شد و استعمالات مختلف واژه ی رشا در آن ها، مورد توجّه قرار گرفت.

اکنون روایات مربوط به رشوه را در کتاب القضاء، ابواب آداب قاضی، باب تحریم الرشوه فی الحکم و الرزق من السلطان علی القضاء، مورد

۱- الطَبْرِسی اعراب زده شده که ظاهراً منسوب به تَفْرِش در استان مرکزی است که در تعریب، طبرسی شده است؛ نه منسوب به طبرستان؛ زیرا منسوب به طبرستان، طَبَری گفته می شود؛ نه طَبَرْسی. (امیرخانی)

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أَبْوَابُ مَا یُکْتَسَبُ بِهِ، بَابُ ۵، ح ۱۵، ص۹۶.

ص: ۸۶

بررسی قرار می دهیم.

روایات مربوط به رشوه از کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸ (باب تحریم الرشوه)

موثّقه ی سَمَاعَهَ

وَ [محمد بن یعقوب] عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ أَخِیهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَهَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: الرِّشَا فِی الْحُکْمِ هُوَ الْکُفْرُ بِاللَّه. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

سماعه از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: رشوه ی در حکم قضاوت کفر به خداوند است.

روایت یوسف بن جابر

اشاره

وَ [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ یُوسُفَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَر – علیها السلام – : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – مَنْ نَظَرَ إِلَی فَرْجِ امْرَأَهٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَ رَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِی امْرَأَتِهِ وَ رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَیْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۳، ص ۲۲۲.

ص: ۸۷

الرِّشْوَه. (۱)

این روایت از لحاظ سند، حداقل به خاطر یوسف بن جابر (۲) که مجهول است، ناتمام است و قابل اعتماد نیست، ولی برای آمادگی ذهن برای فهم امثال این روایات و آشنا شدن با حدود معانی لغت و به دست آوردن معنای آن، مناسب است این روایت را بررسی کنیم؛ زیرا اگر این روایت مجعول هم بوده باشد، از آن جایی که یک کلام عربی است و به لغت رائج زمان صدور روایات جعل شده، می توانیم موارد استعمال کلمه ی رشوه و مشتقات آن و معنای حقیقی آن را به دست آوریم.

یوسف بن جابر از امام باقر – علیه السلام – نقل می کند که فرمود: رسول خدا – صلی الله علیه و آله و سلم – لعن فرمود کسی را که نگاه کند به فرج زنی که بر او حلال نیست و کسی که خیانت کند برادر [دینی] خود را در مورد همسرش و کسی که مردم به تفقّه [و دانش فقهی و دینی] او احتیاج دارند و او مطالبه ی رشوه می کند.

استعمال رشوه در اعمّ از قضاوت (إفتاء و نقل إفتاء) در این روایت:

بعضی، این عبارت «احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ» را حمل کرده اند به

۱– وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۵، ص ۲۲۳.

۲– معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص۱۶۴: یوسف بن جابر: روی عن أبی جعفرعلیهما السلام، و روی عنه عبد الرحمن.

ص: ۸۸

احتیاج مردم به او در امر قضاوت و او تقاضای رشوه کند، بنابراین در این صورت بیش از این استفاده نمی شود که رشوه، آن پولی است که در مورد قضاوت پرداخت می شود، هر چند قضاوت به حق باشد.

ولی ظاهراً اعم از قضاوت است و شامل إفتاء هم می شود؛ یعنی اگر مردم در مسائل شرعی به کسی احتیاج داشته باشند مثلاً در شک بین سه و چهار، چه کار باید بکنند؟ وقتی به سفر می روند، در کجا قصر بخوانند؟ و ... و او مطالبه ی پول کند، این هم رشوه است و «رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» بر او صدق می کند و شاید بتوانیم بگوییم که شامل نقل إفتاء هم می شود؛ زیرا کسی که نقل إفتاء می کند یعنی فتوای دیگران را در مسائل شرعی بیان می کند نسبت به کسی که نمی داند، نوعی تفقّه دارد و مورد احتیاج مردم است، بنابراین اگر در قبال نقل فتوا چیزی مطالبه کند، آن هم رشوه است و روایت شاملش می شود. بنابراین در این روایت، رشوه در اعم از قضاوت استعمال شده است.

آیا حرمت رشوه در این روایت اختصاص به صورت استغناء قاضی دارد؟

مرحوم شیخ می فرماید: این روایت دالّ بر حرمت رشوه و اخذ اجرت از مترافعین است حتّی اگر به حق حکم کند امّا این حرمت، اختصاص به صورتی دارد که قاضی مستغنی باشد، بنابراین اگر قاضی مستغنی نباشد، این روایت دالّ بر حرمت آن نیست. عبارت مرحوم شیخ

ص: ۸۹

این چنین است:

«أمّا اعتبار الحاجه، فلظهور اختصاص أدلّه المنع بصوره الاستغناء، کما یظهر بالتأمّل فی روایتی یوسف و عمّار المتقدمتین»؛ (۱)

یعنی بـا تأمّل در این روایتِ یوسف بن جابر و صـحیحه ی عمّار بن مروان که دوباره بررسـی خواهیم کرد ظاهر می شود که حرمت رشوه، اختصاص به صورت اسـتغناء قاضی دارد. امّا ما هر چه تأمل می کنیم چنین چیزی نمی توانیم از روایت استفاده کنیم و روایت به صورت مطلق بیان می کند؛ چه استغناء داشته باشد و چه نداشته باشد.

بعضـی تمحّل عجیبی کرده انـد تا وجهی برای این اسـتظهار شـیخ درست کننـد که اصـلاً قابل ذکر نیست و حق، با کسانی است که گفته اند هر چه تأمّل کردیم، نتوانستیم بفهمیم که مقیّد به صورت استغناء باشد.

در عبارت «احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ» مراد، احتیاج به شخص است یا به نوع؟

در عبـارت «رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَهَ» اگر مقصود، احتیاج به شـخص او باشـد، لازمه اش آن است که اگر مَن بِهِ الکفایه وجود داشته باشد و متعیّن در او نباشد، مطالبه ی رشوه و اُجرت حرمتی ندارد، امّا

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۵.

ص: ۹۰

اگر مقصود احتیاج به نوع او باشـد، در این صورت اگر کسان دیگری هم باشـند و متعیّن در او نباشد هم، نمی تواند مطالبه ی رشوه و اجرت کند.

به نظر می آیـد مقصود از احتیـاج، احتیـاج به نوع باشـد، کما این که عرف هم در چنین مواردی نوع می فهمـد؛ مثلاً وقتی گفته می شود: مردم به دکتر نیاز دارنـد و دکتر هم رعایت نمی کنـد، هر جور دوست دارد پول ویزیتش را بالا می برد، مقصود این نیست که به شـخص این دکتر نیاز دارند و کس دیگری نیست، بلکه مقصود این است که نوعشان مورد احتیاج است. در این جا هم ظاهراً این چنین است.

بنـابراین اگر این روایت، سـند صـحیحی داشت، می توانستیم نتیجه بگیریم رشوه ی در قضاوت، إفتاء و بیان احکام شـرعی که مورد نیاز مردم است، به هر وجهی که باشد، حرام است.

روایت جرَّاحٍ المدائنیّ

الْعَیَّاشِیُّ فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ الرِّشْوَهُ فِی الْحُكْمِ. (۱)

جناب عیّاشـی در تفسـیرش، از جرّاح مدائنی از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمود: از انواع أکل سحت، رشوه ی در حکم (قضاوت) است.

این ها روایاتی بود که لفظ رشوه در آن به کار برده شده و در این دو

۱– وسائل الشیعه، ج۲۷، ابواب صفات القاضی، باب ۸، ح ۷، ص ۲۲۳.

ص: ۹۱

باب ذکر شده بود. البته باز روایتی که لفظ رشوه در آن به کار برده شده در غیر این دو باب، در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵ (جواز أخذ الجعل علی معالجه الدواء و علی التحوّل من المسکن لیسکنه غیره و علی شراء الاشیاء) وجود دارد که آن را هم ذکر می کنیم:

صحیحه ی محمد بن مسلم

اشاره

وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ (۱) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنِ الرَّجُلِ یَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَهَ عَلَی أَنْ یَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَیَسْکُنَهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. (۲)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق - علیه السلام - درباره ی مردی که به دیگری رشوه می دهد تا از منزلش بلند شود و به جای او بنشیند

۱- تهذیب الأحکام، المشیخه، ص۶۳: و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن الحسین بن سعید فقد اخبرنی به الشیخ ابو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان و الحسین بن عبید اللّه و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابیه محمد بن الحسن بن الولید و اخبرنی به أیضا ابو الحسین ابی جید القمی عن محمد بن الحسن بن الولید عن الحسین بن الحسن بن ابان عن الحسین بن سعید، و رواه أیضا محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵ ص ۲۷۸.

پرسیدم، حضرت فرمودند: اشکالی ندارد.

به عنوان مثال، حجره های مدارس طلبگی که قبلاً مدیریت نداشت و حق سکونت با کسی بود که زودتر ساکن می شد (الحقّ لمن سبق) اگر طلبه ای به او بگوید این مقدار پول را از من بگیر و از این حجره که حق سکونتش با شماست، چون زودتر آمدی بلند شو تا من بنشینم، اشکالی ندارد. یا کسی که در کنار خیابان دست فروشی می کند و مزاحمتی به کسی ندارد، دیگری می تواند به او رشوه دهد تا از مکانش بلند شود و او بنشیند.

اطلاق رشوه بر غیر مسائل قضائی و دینی و حکم به حلیت آن در این روایت:

در این روایت، واژه ی رشوه بر غیر مورد قضاء و حتّی غیر امور دینی (مانند إفتاء و نقل إفتاء) اطلاق شده است و هم چنین حکم به حلّیت آن شده است. بنابراین، معنای رشوه اعم است علی نحو الحقیقه در اعم استعمال شده؛ نه علی سبیل المجاز و اگر کسی نپذیرد می گوییم لاأقل آن است که در اعم هم استعمال می شود و رشوه ی حلال هم داریم، همان طوری که ربای حلال هم داریم.

روایت حُکَیمِ بْنِ حَکَمٍ الصَّیْرَفِیِّ

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ (۱) عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

۱- تهذیب الأحکام، المشیخه، ص ۷۵: و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن الحسن بن محمد بن سماعه، فقد اخبرنی به احمد بن عبدون عن ابی طالب الانباری عن حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعه، و اخبرنی أیضا الشیخ ابو عبداللّه [شیخ مفید] و الحسین بن عبید اللّه و احمد بن عبدون کلهم عن ابی عبد اللّه الحسین بن سفیان البزوفری [ثقه جلیل من أصحابنا] عن حمید بن زیاد [ثقه واقفی] عن الحسن بن محمد بن سماعه. بنابراین، سند شیخ به الحسن بن محمد بن سماعه تمام است. (امیرخانی)

ص: ۹۳

سَمَاعَةَ (۱) إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي سَمَّاكٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ (۲)

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۱۱۷: الحسن بن محمد بن سماعه: قال النجاشی: الحسن بن محمد بن سماعه أبو محمد الکندی الصیرفی، من شیوخ الواقفه کثیر الحدیث فقیه، ثقه، و کان یعاند فی الوقف و یتعصب. أخبرنا محمد بن جعفر المؤدب، قال: حدثنا أحمد بن محمد، قال: حدثنی أبو جعفر أحمد بن یحیی الأودی، قال: دخلت مسجد الجامع، لأصلی الظهر فلما صلیت رأیت حرب بن الحسن الطحان و جماعه من أصحابنا جلوساً فملت إلیهم فسلمت علیهم و جلست و کان فیهم الحسن بن سماعه فذکروا أمر (الحسین بن علی) الحسن بن علی٨ و ما جری علیه، ثم من بعده زید بن علی٨ و ما جری علیه، و معنا رجل غریب لا نعرفه، فقال: یا قوم عندنا رجل علوی بسر من رأی من أهل المدینه ما هو إلا ساحر أو کاهن فقال له ابن سماعه بمن یعرف؟ قال: علی بن محمد بن الرضا:، فقال له الجماعه: و کیف تبینت ذلک منه؟ قال: کنا جلوسا معه علی باب داره و هو جارنا بسرمن رأی نجلس إلیه فی کل عشیه نتحدث معه، إذ مرّ بنا قائد من دار السلطان معه خلع و معه جمع کثیر من القواد و الرجاله و الشاکریه و غیرهم، فلما رآه علی بن محمد وثب إلیه و سلّم علیه و أکرمه، فلما أن مضی قال لنا هو فرح بما هو فیه و غداً یدفن قبل الصلاه فعجبنا من ذلک و قمنا من عنده، و قلنا: هذا علم الغیب فتعاهدنا ثلاثه إن لم یکن ما قال أن نقتله و نستریح منه فإنی فی منزلی، و قد صلیت الفجر إذ سمعت غلبه فقمت إلی الباب، فإذا خلق کثیر من الجند و غیرهم، یقولون: مات فلان القائد البارحه سکر و عبر من موضع إلی موضع فوقع و اندقت عنقه، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله، و خرجت أحضره و إذا الرجل کما قال أبو الحسن میت فما برحت حتی دفنته، و رجعت فتعجبنا جمیعا من هذه الحاله، و ذکر الحدیث بطوله، فأنکر الحسن بن سماعه ذلک لعناده فاجتمعت الجماعه الذین سمعوا هذا معه فوافقوه و جری من بعضهم ما لیس هذا موضعا لإعادته. و له کتب ... . و قال الشیخ: الحسن بن محمد بن سماعه الکوفی واقفی المذهب إلا أنه جید التصانیف نقی الفقه حسن الانتقاد ... .

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۳۷: محمد بن أبی حمزه ثابت: قال النجاشی: محمد بن أبی حمزه ثابت بن أبی صفیه الثمالی: له کتاب أخبرنا ابن شاذان، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی، قال: حدثنا أبی قال حدثنا أحمد بن محمد بن أبی عمیر عن محمد بن أبی حمزه، به. و قال الشیخ: محمد بن أبی حمزه: له کتاب، رویناه بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن أبی عمیر عن محمد بن أبی حمزه، به. و أراد (بهذا الإسناد): جماعه عن أبی المفضل، عن ابن بطه، عن أحمد بن محمد. و عده فی رجاله (تاره) فی أصحاب الباقر - علیه السلام - مکتفیا بالعنوان و (أخری) فی أصحاب الصادق - علیه السلام - قائلا: محمد بن أبی حمزه الثمالی: مولی. و ذکره البرقی فی أصحاب الصادق - علیه السلام - ، قائلا: محمد بن أبی حمزه الثمالی، مولی. و قال الکشی: قال أبو عمرو: سألت أبا الحسن حمدویه بن نصیر، عن علی بن أبی حمزه الثمالی و الحسین بن أبی حمزه و محمد أخویه، و أبیه فقال کلهم ثقات، فاضلون.

ص: ۹۴

عَنْ حُكَيْمِ بْنِ حَكَمٍ الصَّيْرَفِيِّ (۱) قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (۲) – علیه السلام – وَ

۱- فی المصدر: حکم بن حکیم الصیرفی. الحکم بن حکیم = الحکم بن حکیم ابن أخی خلاد = الحکم بن حکیم الصیرفی. قال النجاشی: حکم بن حکیم أبو خلاد الصیرفی، کوفی، مولی، ثقه، روی عن أبی عبد الله – علیه السلام – . معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۱۶۶.

۲- فی المصدر: أبا عبدالله۷.

ص: ۹۵

سَأَلَهُ حَفْصٌ الْأَعْوَرُ فَقَالَ: إِنَّ السُّلْطَانَ يَشْتَرُونَ مِنَّا الْقِرَبَ وَ الْأَدَاوَى (۱) فَيُوَكِّلُونَ الْوَكِيلَ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ مِنَّا فَنَرْشُوهُ حَتَّى لَا يَظْلِمَنَا فَقَالَ: لَا بَأْسَ مَا تُصْلِحُ بِهِ مَالَكَ، ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتَ رَشَوْتَهُ يَأْخُذُ أَقَلَّ مِنَ الشَّرْطِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: فَسَدَتْ رِشْوَتُكَ. (۲)

این روایت از لحاظ سند به خاطر إسماعیل بن أبی سمّال (۳) (سمّاک)

۱- الأداوی جمع أداوه، و هی آنیه کانوا یستعملونها (القاموس المحیط أدو- ۴- ۲۹۸).

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب احکام العقود، باب ۳۷، ص ۹۶.

۳- فی المصدر: إسماعیل بن أبی سمّال. معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۰۹: إسماعیل بن أبی السمال: هو أخو إبراهیم بن أبی بکر بن أبی السمال، واقفی. قال النجاشی: إبراهیم بن أبی بکر محمد بن الربیع یکنی بأبی بکر محمد بن أبی السمال سمعان بن هبیره بن مساحق بن بجیر بن عمیر بن أسامه بن نصر بن قعین بن الحرث بن ثعلبه بن دودان بن أسد بن خزیمه ثقه هو و أخوه إسماعیل بن أبی السمال رویا عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - و کانا من الواقفه. و اختلفت الأنظار، فی استفاده توثیقه من کلامه، و ممن استفاد التوثیق: العلامه فی الخلاصه، فی القسم الثانی الباب ۲، من فصل الهمزه. و الصحیح: أنه لا یستفاد التوثیق من کلام النجاشی، بل هو خاص بإبراهیم. و الوجه فی ذلک أن الظاهر من العباره أن کلمه (ثقه) خبر لإبراهیم بن أبی بکر و کلمتی (هو و أخوه) ابتداء کلام، و خبرهما جمله رویا عن أبی الحسن موسی - علیه السلام - و استفاده التوثیق مبنیه علی أن تکون کلمه ثقه خبرا مقدما و الضمیر المنفصل مبتدأ مؤخرا و جمله أخوه عطفا علی الضمیر بما له من الخبر و جمله (رویا) مستقله لیکون المعنی أن إبراهیم و أخاه ثقتان رویا عن أبی الحسن - علیه السلام - و هذا خلاف الظاهر و لا أقل من أن تکون العباره مجمله و غیر ظاهره فی التوثیق.

ص: ۹۶

ناتمام است.

حکم بن حُکیم الصیرفی می گوید: از امام کاظم – علیه السلام – شنیدم در حالی که حفص الأعور از ایشان پرسید: [عمّالِ] سلطان از ما مشک و ظروف آب [اداوی: جمع أداوه چیزی که در آن آب پر می کنند، مانند آفتابه] می خرند [حتماً چیزی از روایت سقط شده وگرنه نباید برای سلطان، فعل جمع (یشترون) آورده شود، شاید کلمه ی عمّال السلطان بوده و افتاده است] و وکیلی می گیرند که اجناس خریداری شده را از ما تحویل بگیرد، ما به آن وکیل رشوه می دهیم تا به ما ظلم نکند. حضرت فرمودند: مانعی ندارد آن چه که مالت را به وسیله ی آن اصلاح می کنی. سپس حضرت لحظه ای سکوت کردند، سپس فرمودند: بعد از آن که به وکیل رشوه می دهی، آیا چیزی کمتر از آن که فروخته ای از شما می گیرد؟ (مثلاً به جای ده مشک نه تا می گیرد) گفتم: بله. حضرت فرمود: [در این صورت] رشوه ات فاسد شد.

در این روایت صرف نظر از ضعف سندش رشوه هم، در کلام راوی و هم دو بار در کلام امام – علیه السلام – در غیر مقام قضاوت، حکم و حتی إفتاء به کار رفته است.

نتیجه ی بررسی معنای لغوی رشوه

لفظ «رشوه» از «رشا» اخذ شده و رشا هم به معنی «رَسَن» است؛ یعنی طنابی که به دلو بسته می شود و در چاه انداخته می شود تا آب را

ص: ۹۷

بالا بکشند. رشوه هم به مناسبت أخذش از «رشا» و موارد استعمالش، آن وسیله ای است که اشخاص می توانند با آن به اغراض خود برسند.

این که رشوه به معنای ریسمان باشد، در کلام امیرالمؤمنین – علیه السلام – در نهج البلاغه هم آمده است:

وَ اللَّهِ لَابْنُ أَبِی طَالِبٍ آنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْیِ أُمِّهِ بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَی مَکْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرْشِیَهِ فِی الطَّوِیِّ الْبَعِیدَه؛ (۱)

به خدا قسم، اُنس فرزند ابی طالب به مرگ از علاقه ی طفل شیرخوار به پستان مادرش بیشتر است، بلکه نزد من، علوم پوشیده ای جمع شده که اگر آشکارش کنم [شما نمی توانید تحمّل کنید و] چنان اضطراب و لرزه می گیرید، مانند لرزش طناب بلند در چاه های عمیق. [همان طور که اگر دلوی را با یک رسنی در یک چاه عمیق؛ مخصوصاً با سرعت بیندازند به شدت می لرزد، اگر اسرار غیبی که در سینه دارم آشکار کنم، مثل آن طناب می لرزید.]

عبارت أرشیه در کلام حضرت، از ارشی جمع رشا به معنای طناب است. حضرت می فرمایند: اگر اسرار غیبی که در سینه ام نهفته است، آشکار کنم و شما بشنوید، همانند طناب بلند در چاه عمیق می لرزید.

۱- نهج البلاغه، خطبه ی۵، ص ۵۲.

ص: ۹۸

بنابراین بعد از این تتبعی که کردیم، می توانیم استظهار کنیم که رشوه در لغت، اعم است و همان طوری که در فارسی گفته می شود: رشوه داد فلان کار را کرد، در عربی هم این چنین است؛ یعنی هر چیزی که پرداخت می شود تا انسان به غرضش برسد چه حق باشد و چه باطل رشوه است. در میان لغویین، ابن اثیر و فیومی در نهایه (۱) و المصباح المنیر (۲) هم، این طور اعم معنا کرده اند.

۱- النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۲، ص ۲۲۶: الرِّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ: الوصله إلی الحاجه بالمصانعه. و أصله من الرِّشَاءِ الذی یتوصّل به إلی الماء.

۲- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص۲۲۸: الرَّشْوَهُ: بِالْکَسْرِ مَا یُعْطِیهِ الشَّخْصُ الحَاکِمَ و غَیْرَهُ لِیَحْکُمَ لَهُ أَوْ یَحْمِلَهُ عَلَی مَا یُرِیدُ.

ص: ۹۹

توجه به چند نکته و بیان محدوده ی حرمت رشوه

اولاً: بر حسب معیار، اجرت بر قضاوت حتّی اگر بگوییم حرام است آن چنان که مشهور قائلند و در مصحجه ی عمار بن مروان هم فرمود سحت است غیر از رشوه است. رشوه ای که در شرع مقدس، آن مقدار روی حرمتش تأکید شده است که در حدّ کفر بالله العظیم شمرده شده، غیر از اجرت بر قضاوت است و در معنای لغوی اش استعمال نشده است.

در مصححه ی عمار بن مروان که قبلا هم ذکر کردیم می فرماید:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : (کُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ کَثِیرَهٌ مِنْهَا مَا أُصِیبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاهِ الظَّلَمَهِ وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ وَ أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِیذِ

ص: ۱۰۰

الْمُسْكِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَهِ فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ - صلى الله عليه و آله و سلم - . (۱)

سحت انواع زیادی دارد، یکی از آن ها اجور قضات است. سپس رشوه را مطرح می کند که «فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ - صلى الله عليه و آله و سلم - ». از این که بین اجرت بر قضاوت و رشوه فرق گذاشته است، معلوم می شود در روایاتی که رشوه را در حد کفر بالله قرار می دهد (۲) و احکام خاصی دارد، این رشوه به معنای مطلق اجر نیست. هر چند ممکن است در برخی روایات، به معنای اجر آمده باشد.

ثانیاً: نمی توانیم بگوییم مطلق رشوه حرام است؛ زیرا در دو روایت بیان فرمود که برخی موارد رشوه حلال است. یکی از آن دو روایت، صحیحه ی «محمد بن مسلم» است که دادن رشوه برای تخلیه ی منزل را بدون اشکال دانست (۳) . پس رشای حلال هم داریم، امّا پرسش مهم آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۱۲، ص۹۵.

۲- بحارالأنوار، ج۱۰۱، ص۲۷۴: [جامع الأخبار] وَ قَالَ۹: إِيَّاكُمْ وَ الرِّشْوَهَ فَإِنَّهَا مَحْضُ الْكُفْرِ وَ لَا يَشَمُّ صَاحِبُ الرِّشْوَهِ رِيحَ الْجَنَّهِ.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵، ص ۲۷۸: وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عليه السلام - عَنِ الرَّجُلِ يَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَهَ عَلَى أَنْ يَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَيَسْكُنَهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ.

ص: ۱۰۱

است که رشوه ی حرام کدام است؟

از آن جایی که آیه ی شریفه، رشوه ی در قضاوت (۱) را مورد نهی قرار داد و روایات هم، رشوه ی در حکم و قضاوت را به عنوان حرام و شرک بالله معرفی کرد و دلیلی که [از لحاظ سند] صحیح باشد و اطلاق داشته باشد تا رشوه ی غیر باب قضاوت را به عنوان رشوه حرام کرده باشد، نداریم هر چند ممکن است تحت عناوین دیگری حرام باشد پس می گوییم مقصود ما از بحث رشوه در مکاسب محرمه که حرام است و کفر و شرک بالله است، رشوه ی در قضاوت است.

شیخ انصاری- قدس سرّه - هم روایات دال بر حرمت رشوه را منصرف به امر قضاوت می داند (۲) ، امّا ما می گوییم اگر روایاتی احیاناً اطلاق داشته باشد، چنان چه منصرف هم نباشد، چون سند صحیح ندارد، نمی توانیم این اطلاق را بپذیریم و بگوییم رشوه ی در غیر باب قضاوت هم به عنوان رشوه حرام

۱- سوره ی بقره، آیه ی۱۸۸: (وَ لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

۲- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۴۷: و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم؟ بناءً علی صدقها کما یظهر ممّا تقدم عن المصباح و النهایه کأن یبذل له مالًا علی أن یصلح أمره عند الأمیر. فإن کان أمره منحصراً فی المحرّم أو مشترکاً بینه و بین المحلّل لکن بذل علی إصلاحه حراماً أو حلالًا، فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوه لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرُّشا فی الحکم بل لأنّه أکلٌ للمال بالباطل، فتکون الحرمه هنا لأجل الفساد، فلا یحرم القبض فی نفسه، و إنّما یحرم التصرف لأنّه باقٍ علی ملک الغیر.

ص: ۱۰۲

است.

ثالثاً: اگر اجرت قضاوت را حرام بدانیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم: اجرت بر قضاوت چه تفاوتی با رشوه ی حرام دارد؟ در پاسخ، دو تفاوت را ذکر می کنیم:

تفاوت اول: حرمت رشوه خیلی بیشتر از حرمت اجرت قاضی است، در حدّی که از آن به کفر بالله تعبیر شده است. در نتیجه، اگر حاکم بخواهد عقوبت کند از آن جایی که برای هر گناهی می تواند عقوبت کند برای رشوه می تواند عقوبت بیشتری از اجرت قضاوت در نظر بگیرد.

تفاوت دوم: ممکن است برخی در اجرت قضاوت، تنها قائل به حرمت وضعی آن شوند؛ یعنی إنشاء إجاره را حرام تکلیفی ندانند، بلکه آن را معامله ی فاسدی بدانند که فقط از جهت تصرف در مال غیر حرام بوده و مصداق آیه ی شریفه: ‹لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ› (۱) است. به خلاف رشوه که نفس انشاء اخذ رشوه، حرام بوده و علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تکلیفی هم دارد. در نتیجه اگر همراه تصرّف خارجی در ملک غیر هم نباشد، حرام است؛ مثلاً رشوه دهنده بگوید فلان طور حکم کن و بر ذمّه ی من که فلان مبلغ را به تو بدهم، نفس این إنشاء، حرام است.

۱- سوره ی بقره، آیه ی۱۸۸.

ص: ۱۰۳

رابعاً: آیا حرمت رشوه در باب قضاوت، مخصوص رشوه ای است که حقی را ناحق یا باطلی را حق کند؟ یا اعم است، و صرف این که به نفع رشوه دهنده حکم شود، حرام است، هرچند که رشوه برای حکم به حق باشد؟

در پاسخ می گوییم: رشوه برای حکم به حق هم، تحت عنوان رشوه ی حرام قرار دارد، گرچه مشمول آیه ی شریفه ‹وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَی الْحُکَّامِ لِتَأْکُلُوا فَرِیقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ› نیست چون آیه، قید ‹فَرِیقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ› دارد، ولی روایاتی که فرموده: رشوه حرام است، اطلاق دارد و مقیدی هم ندارد و آیه ی شریفه نمی تواند به عنوان مقید باشد؛ زیرا مثبتین، با هم تنافی ندارند. بنابراین، رشوه ی حرام شامل پول دادن به قاضی برای حکم به حق هم می شود، امّا شامل اجرت نمی شود.

البته اگر شخصی نمی تواند حقش را بگیرد مگر با دادن رشوه، آیا چنین رشوه ای هم حرام است یا نه؟ این بحث مستقلی است که جای خودش را می طلبد و باید با توجّه به حدیث شریف «لا ضرر»، حدود آن را تعیین کرد.

ص: ۱۰۴

ص: ۱۰۵

حکم اجرت بر قضاوت

اشاره

از قدیم بین فقهاء در مورد اجر قاضی و اجرت برای قضاوت، دو نظر وجود داشته است.

عدّه ای که شاید مشهور باشند اجر بر قضاوت را حرام می دانند (۱) ؛

۱- جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص۳۶: تحرم الأـجره علی الأذان و علی القضاء و أما القضاء، فللنص، و الإجماع، و لا فرق بین أخذ الأجره من المتحاكمین أو من السلطان أو أهل البلد، عادلا كان أو جائرا، سواء كان المأخوذ بالإجاره أو الجعاله أو الصلح. السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۲، ص ۱۲۱: لا يجوز شـهاده من يبتغی علی الأذان الأجر، فأمّا أخذ الرزق عليه دون الإجاره فجائز، و يكون ذلـك من بيت المـال، و كـذلك علی القضـاء. و لا يحل لأحـد الأجره عليهما بحال. تحرير الأحكام الشرعيه علی مذهب الإمـاميه (ط - الحـديثه)، ج ۲، ص۲۶۵: و كـذا يحرم أخـذ الأجره علی القضاء. الـدروس الشـرعيه فی فقه الإماميه، ج ۳، ص۱۷۲: القضـاء و توابعه فمن الاـرتزاق من بيت المـال. و يحرم عليه الأـجره و الجعـاله من المتحـاكمين و غيرهما. المهذب البارع فی شـرح المختصر النافع، ج ۲، ص۳۵۲: المحرّم منه أنواع: ... السادس: الأجره علی القدر الواجب من تغسـيل الأموات ... و الأجره علی الصلاه بالنـاس، و القضـاء، و لا بأس بالرزق من بيت المال. مفاتيح الشـرائع، ج ۳، ص۱۱: المشـهور أن ما يجب فعله لا يجوز أخـذ الأجره عليه، كتغسيل الموتی و تكفينهم و دفنهم، و كذا القضاء و الشهاده و ... .

ص: ۱۰۶

یعنی قاضی، مالک اجرت نمی شود و تصرّفش در آن حرام است.

در این گونه موارد، مراد از سُحت یا حرمت، حکم وضعی است؛ نه حرمت تکلیفی؛ یعنی عدم انتقال به قاضی و عدم ملکیت او. البته وقتی مالک نباشد، تصرف در آن تکلیفاً هم حرام است.

در این جا علاوه بر غصب، حرمت دیگری ندارد، به خلاف رشوه که نفس انشاءِ أخذ هم حرام است. بله، در اجرت هم همین که قاضی خارجاً أخذ کند، تصرّف غاصبانه و حرام است، و این کلام که پرداخت کننده ی اجر، راضی است قاضی تصرف کند، پس غصب و حرام نیست، درست نیست؛ زیرا رضایت پرداخت کننده فقط به عنوان معامله و اجرت است؛ نه علی أیّ حال که حتّی اگر عقد باطل باشد و قاضی مستحق

ص: ۱۰۷

اجرت نباشد هم راضـی به تصرف باشد. بله، اگر جایی علی أیّ حالٍ حتی در صورت بطلان راضی باشد، مانعی ندارد تصرف کند، چنان که در هر عقـد فاسـدی هم، این چنین است؛ مثلاً در بیع غرری که معامله باطل است، نه بایع حق تصـرف در ثمن و نه مشتری حق تصـرف در مثمن دارد، در این جا اگر کسـی بگوید چون راضـی هسـتند، تصـرف کردن جایز است، می گوییم رضایت این دو محـدود است؛ یعنی علی فرض صـحت عقـد، ثمن یا مثمن را می دهـد که تصـرف کند؛ نه مطلقاً. بله، اگر یک جایی علی أیّ حالٍ راضـی به تصـرف باشـند مثلاً متعاملین پدر و فرزند باشند که یقین وجود دارد اگر معامله هم نمی کردند، راضی به تصرفند اشکالی نـدارد. بنـابراین در این مورد، از آن جـایی که رضـایت و طیب نفس علی کـل حـالٍ نیست چون اگر قاضـی نبود به او نمی داد پس تصـرف قاضـی در آن حرام می شود و نظیر این، روایتی از رسول اکرم – صـلی الله علیه و آله و سـلم – است که کسی را برای جمع آوری زکـات فرسـتادند، وقـتی اموال را آورد، بعضـی را برداشت و گفت: این را به خود من داده انـد، حضـرت به او فرمودنـد: اگر عامل زکات نبودی و در خانه نشسته بودی، باز هم به تو می دادند؟ (۱)

۱- این روایت، در کتب اهل سـنت ذکر شده است: صحیح مسلم، کتاب الإماره، باب تحریم هدایا العمّال، ح ۲۶. در کتب شیعه هم فقط در کتاب المبسوط شـیخ طوسی نقل شده است: المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۸، کتاب آداب القضاء، فصل فیما علی القاضی فی الخصوم و الشهود ...، ص ۱۵۱: و روی أبو حمید الساعدی قال: استعمل النبی۹ رجلا من الأسد یقال له أبو البنیه و فی بعضها أبو الأبنیه علی الصـدقه فلما قـدم قال هـذا لکم و هذا أهدی لی، فقام النبی۹ علی المنبر فقـال: مـا بال العامل نبعثه علی أعمالنا یقول هـذا لکم و هذا أهدی لی، فهلا جلس فی بیت أبیه أو فی بیت أمه ینظر یهدی له أم لا؟ و الذی نفسی بیدیه لا یأخذ أحد منها شیئا إلا جاء یوم القیـامه یحمله علی رقبته إن کان بعیرا له رغاء أو بقره له خوار أو شاه لها تنعر ثم رفع یـده حتی رأینا عقره إبطیه ثم قال: اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت. (امیرخانی)

ص: ۱۰۸

بنابراین، رضایت برای پرداخت اجرت به عنوان قاضی است، چون قاضی است، اجرت را پرداخت کرده اند و اگر قاضی نبود پرداخت نمی کردند، پس معلوم می شود علی أیّ حال نیست.

ادلّه ی حرمت اجرت بر قضاوت

اشاره

برای اثبات حرمت اجرت قضاوت، چهار دلیل اقامه شده است:

۱. صحیحه ی عمار بن مروان

عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : (كُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاةِ الظَّلَمَهِ وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ وَ أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَهِ فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِی الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – . (۱)

۱– وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب۵، ح ۱۲، ص۹۵.

ص: ۱۰۹

سحت انواع زیادی دارد و از جمله ی آن، اجور قضات است. پس اجور قضات، سُحت و حرام است.

۲. روایت یوسف بن جابر

وَ [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يُوسُفَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عليها السلام - : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه و آله و سلم - مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَ رَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِي امْرَأَتِهِ وَ رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَه. (۱)

کسی که مردم به خاطر علمش مثل علم به قضاوت احتیاج به او دارند و او مطالبه ی رشوه کند [ملعونِ رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است]. در این جا رشوه به معنای اعم به کار رفته و اجرت را در بر می گیرد.

۳. صحیحه ی عبدالله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنْ قَاضٍ بَيْنَ قَرْيَتَيْنِ يَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى الْقَضَاءِ الرِّزْقَ فَقَالَ: ذَلِكَ السُّحْتُ. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۵، ص ۲۲۳.

۲- وسائل الشیعه ،ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱.

ص: ۱۱۰

این روایت از لحاظ سند تمام است.

عبدالله بن سنان می گوید: از امام صادق – علیه السلام – درباره ی کسی که بین دو محل قضاوت می کند و از سلطان برای قضاوتش رزق می گیرد سؤال شد، حضرت فرمودند: آن سحت است.

۴. وجه اعتباری

علاوه بر روایات، به یک وجه اعتباری نیز استدلال کرده اند به این بیان: قضاء، واجب کفائی و چه بسا بعضی وقت ها واجب عینی است و اجرت بر عمل واجب هم، جایز نیست (مثل اجرت گرفتن بر خواندن نماز واجب خود) پس اجرت گرفتن بر قضاوت، جایز نیست.

جواز ارتزاق از بیت المال

اشاره

مطابق این قول که اجرت بر قضاوت حرام است، قاضی از بیت المال ارتزاق می کند و الحاکم یدرّ علیه الرزق. هر وقت احتیاج داشت، از بیت المال دریافت می نماید و یا هر ماه مبلغ ثابتی مانند قوانین کشور ما به او می دهند؛ مخصوصاً سفارش شده که به قضات رسیدگی بیشتری شود تا در اثر احتیاج، به طمع رشوه، قضاوت به جور نکنند. در عهد معروف مالک اشتر، امیرالمؤمنین – علیه السلام – می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِی نَهْجِ الْبَلَاغَهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ – علیه السلام – فِی عَهْدٍ طَوِيلٍ كَتَبَهُ إِلَى مَالِكٍ الْأَشْتَرِ حِينَ وَلَّاهُ عَلَى مِصْرَ وَ أَعْمَالِهَا يَقُولُ فِيهِ: وَ اعْلَمْ أَنَّ الرَّعِيَّهَ طَبَقَاتٌ مِنْهَا

ص: ۱۱۱

جُنُودُ اللَّهِ وَ مِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّهِ وَ الْخَاصَّهِ وَ مِنْهَا قُضَاهُ الْعَدْلِ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ كُلٌّ قَدْ سَمَّى اللَّهُ لَهُ سَهْمَهُ وَ وَضَعَهُ عَلَى حَدِّهِ وَ فَرِيضَتِهِ ثُمَّ قَالَ: وَ لِكُلٍّ عَلَى الْوَالِي حَقٌّ بِقَدْرِ مَا يُصْلِحُهُ ثُمَّ قَالَ: ذوَ اخْتَرْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ [وَ لَا تُمَحِّكُهُ الْخُصُومُ وَ لَا يَتَمَادَى فِي الزَّلَّهِ وَ لَا يَحْصَرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَ لَا تُشْرِفُ نَفْسُهُ عَلَى طَمَعٍ وَ لَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فَهْمٍ دُونَ أَقْصَاهُ وَ أَوْقَفَهُمْ فِي الشُّبُهَاتِ وَ آخَذَهُمْ بِالْحُجَجِ وَ أَقَلَّهُمْ تَبَرُّماً بِمُرَاجَعَهِ الْخَصْمِ وَ أَصْبَرَهُمْ عَلَى تَكَشُّفِ الْأُمُورِ وَ أَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ مِمَّنْ لَا يَزْدَهِيهِ إِطْرَاءٌ وَ لَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ وَ أُولَئِكَ قَلِيلٌ] و أَكْثِرْ تَعَاهُدَ قَضَائِهِ وَ افْسَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطِهِ مِنَ الْمَنْزِلَهِ لَدَيْكَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ [مِنْ خَاصَّتِكَ لِيَأْمَنَ بِذَلِكَ اغْتِيَالَ الرِّجَالِ لَهُ عِنْدَكَ]. (۱)

سیّد رضی - رحمه الله - در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین - علیه السلام - در عهد طویل به مالک اشتر، وقتی که تولیت مصر و کارهای آن را به او سپرد، نقل می کند: در آن آمده است: مردم چند دسته اند. گروهی

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۹، ص ۲۲۳.

ص: ۱۱۲

سربازان و لشکریان خدا هستند ... و گروهی قضات عدل هستند، تا آن جا که فرمود: برای هر کدام از این گروه ها، خداوند سهمی را مقرر داشته و در کتاب خدا یا سنت پیامبر – صلی الله علیه و آله و سلم – که بصورت عهد، در نزد ما محفوظ است، این سهم را مشخص و معین ساخته است، سپس فرمود: هر طبقه ای بر گردن والی حقی دارد، به قدری که وضعش را به صلاح بیاورد.

سپس فرمود: از میان مردم، برترین فرد در نزد خود را برای قضاوت برگزین از کسانی که امور را در تنگنا قرار ندهد و بر خورد مخالفان با یکدیگر، او را به خشم و کج خلقی وا ندارد. در اشتباهاتش پافشاری نکند و بازگشت به حق، هنگامی که برای او روشن شد، بر او سخت نباشد، طمع را از دل بیرون کرده، و در فهم مطالب به اندک تحقیق، اکتفا نکند.

از کسانی که در شبهات از همه محتاط تر، و در یافتن و تمسّک به حجّت و دلیل از همه مصرتر باشد. با مراجعه مکرر شکایت کنندگان، کمتر خسته شود و در کشف امور شکیباتر، و به هنگام آشکار شدن حق، در فصل خصومت از همه قاطع تر باشد. از کسانی که ستایش فراوان او را فریب ندهد، و تمجیدهای بسیار، وی را متمایل به جانب مدح کننده نسازد، ولی البته این افراد بسیار کمند.

آن گاه با جدیتِ هر چه بیشتر، قضاوت های قاضی خویش را بررسی کن و در بذل و بخشش به او دستت را باز کن، آن

ص: ۱۱۳

چنان که نیازمنـدیش از بین برود و حاجتش به مردم کم باشد، و از نظر منزلت و مقام آن قدر مقامش را نزد خودت بالا ببر که هیچ کدام از یاران نزدیکت، به نفوذ در او طمع نکند و از توطئه ی این گونه افراد در نزد تو در امان باشد.

شاهد ما در کلام حضرت، آن جاست که فرمود: «وَ افْسَحْ لَهُ فِی الْبَذْلِ مَا یُزِیحُ عِلَّتَهُ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَی النَّاسِ» دستت را برای بذل و بخشش به او باز کن و حسابی شکمش را سیر کن تا بهانه گیری او را از بین ببرد و حاجتش به مردم کم باشد.

البته بشـر، سیری ناپـذیر است، ولی حداقل این مقدار که بهانه نداشـته باشد؛ مثلاً نگوید: فرزندم مریض بود و پول برای معالجه اش نداشـتم یا شـهریه ی دانشـگاه فرزندانم را نداشتم و ... . از نظر موقعیّت اجتماعی هم، موقعیّتی نزد خودت به او بده که دیگران در او طمع نکنند؛ یعنی واسطه ی تقرّب او پیش تو شده و از این طریق در او نفوذ کنند.

علی أیّ حالٍ، این که قاضـی می توانـد از بیت المال ارتزاق کنـد، در روایات متعددی آمده و از مسـلّمات است و تقریباً احتیاجی به سند ندارد. مگر می شود کسی را قاضی کرد تا شبانه روز قضاوت کند، امّا هیچ چیز به او نداد و أهل و عیالش گرسنه بمانند؟!

بررسی سند عهدنامه ی مالک أشتر

برخی برای اثبات جواز ارتزاق قاضی از بیت المال، به همین

ص: ۱۱۴

عهدنامه ی مالک أشتر تمسّک نموده و سندش را تام دانسته اند با این که صاحب وسائل از سیّد رضی نقل می کند و سیّد رضی هم سندی ذکر نکرده است در تصحیح سند عهدنامه گفته اند: از آن جایی که شیخ طوسی- قدس سرّه - در الفهرست، سند تامّی به عهد مالک دارد، پس سند تمام است.

شیخ طوسی در ترجمه ی «أصبغ بن نباته» که از بزرگان أصحاب امیرالمؤمنین - علیه السلام - و از أجلاء است و عهد مالک را نقل کرده، می فرماید:

أخبرنا بالعهد ابن أبی جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسین بن علوان الکلبی عن سعد بن طریف عن الأصبغ بن نباته عن أمیرالمؤمنین - علیه السلام - . (۱)

دو پرسش، این جا مطرح می شود:

۱. آیا واقعاً سند شیخ طوسی به «أصبغ بن نباته» صحیح است؟

۲. آن عهدی که شیخ به آن سند ذکر می کند، از کجا معلوم عین همان

۱- فهرست الطوسی، باب الواحد، ص ۸۸: الأصبغ بن نباته: (کان من خاصه أمیرالمؤمنین - علیه السلام - و عمر بعده). و روی عهد مالک بن الأشتر (الذی عهده إلیه أمیرالمؤمنین - علیه السلام - لما ولاه مصر و روی) و وصیه أمیرالمؤمنین - علیه السلام - إلی ابنه محمد بن الحنفیه. أخبرنا بالعهد ابن أبی جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسین بن علوان الکلبی عن سعد بن طریف عن الأصبغ بن نباته عن أمیرالمؤمنین - علیه السلام - .

ص: ۱۱۵

مطالبی است که سید رضی- قدس سرّه - نقل می کند؟

پاسخ سؤال اول: سند شیخ بنا بر مبنای ما قابل تصحیح نیست؛ زیرا بعض افرادی که در سند واقع شده اند، توثیق ندارند، مانند ابن أبی جیّد که توثیقی برای او در کتب رجالی ذکر نشده است. (۱) بله، از مشایخ حدیث و ممدوح است، که ما گفتیم صرف مشیخه بودن کافی در وثاقت نیست و ممدوح بودنش در حدّی نیست که بگوییم ثقه است. بعضی خواسته اند از طریق شیخِ نجاشی بودن، وثاقت او را اثبات کنند که قبلاً ضعف این استدلال را بیان کرده ایم.

پاسخ سؤال دوم: می گوییم عهد مالک لاأقل در زمان شیخ طوسی و صدوق و امثال این بزرگواران معروف بوده، وقتی که شیخ طوسی می فرماید: من آن عهد را با این سند نقل می کنم؛ یعنی همین عهدی که در دست همه است.

نهج البلاغه قبل از شیخ طوسی تألیف شده و در مرأی و منظر شیخ و دیگران بوده و عهد مالک هم معروف بوده است. وقتی شیخ می فرماید عهد مالک را سند دارم، فرد اعلایی که به ذهن می آید، همان است که در نهج البلاغه بوده و شیعه با آن مأنوس بوده، پس همان را با این سند نقل

۱- معجم رجال الحدیث، ج ۲۲، ص ۹۵: ابن أبی جید: من مشایخ النجاشی و الشیخ. و هو علی بن أحمد بن محمد بن أبی جید. و روی بعنوان ابن أبی جید القمی، عن محمد بن الحسن بن الولید، و روی عنه الشیخ: الإستبصار، الجزء ۱، باب وجوب الترتیب فی الأعضاء، ح ۲۲۴ و ۲۲۵.

ص: ۱۱۶

می کند.

اگر کسی در این مناقشه کند می گوییم: این عهد مالک، الان از سه طریق به دست ما رسیده است: شریف رضی- قدس سرّه - (۱) ، دعائم الاسلام (۲) و ابن أبی شعبه در تحف العقول (۳) . در این سه نقل که تفاوت هایی با هم دارند، در این قسمتی که محلِ شاهد ماست، اختلافی وجود ندارد. بنابراین در سه نقل که آن زمان معروف بوده تحف العقول، دعائم الاسلام و نهج البلاغه اختلافی در این قسمت وجود ندارد. بنابراین می توانیم بگوییم این قسمت، خارج از سند شیخ نیست و مورد نظرش بوده و سند صحیح دارد.

مضاف به این که می توانیم بگوییم: اصلاً این فراز از عهد مالک احتیاج به سند ندارد؛ زیرا عهد، معروف بوده و قطعاً این قسمت از عهد نمی توانسته از زبان امثال ابن أبی جیّد خارج شده باشد به خاطر عدم ضبطشان و موجب اضافه شدن چنین عبارتی شود؛ زیرا این عبارت، هم در نهج البلاغه هست و هم در جاهای دیگر و هم این که نجاشی با سند دیگری همین عهد را نقل کرده است که اطمینان حاصل می شود کلیّات این فرازها و مخصوصاً این فراز را واقعاً افرادی مثل أصبغ و غیر او نقل کرده اند، پس بهتر است به جای این که بگویند سندش صحیح

۱- نهج البلاغه، خطبه ی۵۳، ص۴۲۶.

۲- دعائم الإسلام، ج۱، ص ۳۵۰.

۳- تحف العقول، ص۱۲۶.

ص: ۱۱۷

است، بگویند اطمینان به صدورش هست و بلکه مفاد این فراز که به قضات باید بیشتر بذل و بخشش کرد که حاجتشان به مردم کم شود احتیاج به این ها هم ندارد و اصل قضیه، موافق اعتبار است.

بنابراین بعد از این که معلوم شد ارتزاق قضات از بیت المال جایز است، باید بررسی کنیم منظور از اجور قضات که سحت است چیست؟

ممکن است مراد، اجرتی باشد که از مترافعین دریافت می کند؛ زیرا همیشه این طور نیست که حکومتی باشد تا قاضی از آن ارتزاق کند، یا این که قاضیِ منصوبِ از طرف حکومت وجود ندارد، و یا این که قاضیِ عدل نیست تا مترافعین به او رجوع کنند و اجرت نپردازند، بنابراین باید به یک قاضیی رجوع کنند که نمی تواند از بیت المال ارتزاق کند. اجرتی که در این صورت از مترافعین دریافت کند، فرد بارز برای «اجور القضاه» است.

ممکن است مراد، اعم باشد؛ یعنی اجرتی که در قبال عملش دریافت می کند، حتی اگر از طرف سلطان باشد و حتی از طرف ولی امر باشد، اجور القضاه صدق می کند؛ یعنی اگر قاضی بگوید برای هر پرونده ای که رسیدگی می کنم یا برای هر ساعتی که وقت می گذارم این مقدار می گیرم، هر چند آن را سلطان و ولی امر بپردازد، مصداق «اجور القضاه» (۱) است.

۱- فرقش در این صورت که از ولی امر و حتّی بیت المال دریافت می کند با ارتزاق از بیت المال این است که در ارتزاق، اجرت عملش محسوب نمی شود، بلکه ولی امر برای امرار معاش او چیزی به او پرداخت می کند مانند شهریه ای که طلاب از سهم امام۷ دریافت می کنند امّا در صورت اول، در مقابل اجرت عملش از بیت المال یا ولی امر درخواست می کند. (امیرخانی)

ص: ۱۱۸

در مورد هر دو احتمال، باید بررسی کنیم ادلّه ای که بر حرمت «اجور القضاه» اقامه شده، تمام است یا نه؟

بررسی دلیل اعتباری اقامه شده بر حرمت اجرت قضات

دلیل اعتباری که بر حرمت اجرت قضات اقامه شد، این بود که قضاوت، واجب کفایی و در بعضی مواقع، واجب عینی است و اخذ اجرت بر واجبات، جایز نیست، پس اخذ اجرت بر قضاوت، جایز نیست.

در بحث اخذ اجرت بر واجبات، إن شاء الله خواهد آمد که:

اولاً: این مسأله اختلافی است.

ثانیاً: در مورد هر واجبی نمی توانیم این حرف را بزنیم. بعضی امور، واجبات نظامیّه هستند و واجبات نظامیّه چه بسا با پول گرفتن اصلاً واجب می شود. جامعه ی مسلمین احتیاج به قصّاب، نانوا و ... دارد و الّا اختلال نظام پیش می آید، امّا وجوب داشتن قصّاب و نانوا، لزوماً به این معنا نیست که باید بدون اجرت باشد، اصل آن باید باشد، هر چند با پول باشد. بلکه گاهی اوقات اگر بدون مزد باشد، چون نمی تواند دوام بیاورد، مختل می شود [و لذا باید با پول باشد تا بتواند دوام بیاورد و باعث اختلال نظام نشود].

پس وجه اعتباری مذکور نمی توانـد اثبات کنـد که حتماً قضاوت واجب بایـد بدون پول باشد؛ زیرا در اکثر موارد، مشکل مردم با قضاوت

ص: ۱۱۹

پولی حل می شود.

بله، جاهای خاصـی ممکن است اگر پولی باشـد، کسـی به حقش نرسـد، در حالی که می دانیم باید هر مظلومی را کمک کرد تا به حقش برسد و در روایتی می فرماید:

مَا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لَمْ يُؤْخَذْ لِضَعِيفِهَا مِنْ قَوِيِّهَا غَيْرَ مُتَعْتَعٍ (۱) ؛

هیچ امّتی به رستگاری نمی رسد، مگر آن که حقّ ضعیف از قوی بدون لکنت زبان گرفته شود.

این که مظلوم بایـد بتوانـد بـدون حتّی لکنت زبانی حقش را از ظالم بگیرد، به طریق اولی اگر پولی هم نـداشت پرداخت کنـد، باید بتواند حقش را بگیرد.

امّا نهایت، آن است که می گوییم در چنین جاهایی گرفتن اجرت بر قاضی جایز نیست. (۲) امّا در جایی که مترافعین مثلاً درباره ی پنج میلیارد تومان با هم دعوا دارند، این که قاضـی بگوید در مقابل این چند ساعتی که برای حل دعوای شـما باید وقت بگذارم، ده هزار تومان به من پرداخت کنید، این منافاتی با اساس عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات ندارد؛ چون واجب

۱- وسائل الشـیعه، ج ۱۶، کتـاب الأَمـر بـالمعروف، أَبْوَابُ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ، بَابُ ۱، ح ۹، ص ۱۱۷: وَ [محمـد بن يعقـوب] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عليه السـلام - قَالَ: مَا قُدِّسَتْ أُمَّةٌ لَمْ يُؤْخَذْ لِضَعِيفِهَا مِنْ قَوِيِّهَا غَيْرَ مُتَعْتَعٍ.

۲- و می تـوانیم هم بگوییم قاضـی بایـد حق او را از ظـالم بگیرد، امّـا در مورد حق خودش: فَنَظِرَةٌ إِلى میسـره؛ نه این که پول گرفتن جایز نباشد. (امیرخانی)

ص: ۱۲۰

بودنش از این باب است که اجتماع مسلمین باید قاضی داشته باشد و این بیش از لزوم اصل قضاوت (هر چند با پول) اثبات نمی کند.

بنابراین، این وجه اعتباری برای اثبات حرمت اجرت بر قضاوت، ناتمام است.

بررسی دلالت صحیحه ی عبدالله بن سنان بر حرمت اجرت قضاوت

در صحیحه ی عبدالله بن سنان فرمود:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنْ قَاضٍ بَیْنَ قَرْیَتَیْنِ یَأْخُذُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَی الْقَضَاءِ الرِّزْقَ فَقَالَ: ذَلِکَ السُّحْتُ. (۱)

استدلال به این روایت بر حرمت اجرت قضاوت، این چنین است: در این روایت حضرت می فرماید: قاضی اگر از سلطان أخذ رزق کند، سحت است. رزق أعم است و شامل اجرت هم می شود، بنابراین این روایت دالّ بر حرمت أجرت قضاوت است.

امّا این استدلال صحیح نیست؛ زیرا این حرمت و سحتی که در این جا می فرماید، به اعتبار قضاوت نیست؛ زیرا مسلّم است که قاضی می تواند رزق بگیرد و ارتزاق کند، بلکه به اعتبار گرفتن از سلطان جائر است؛ چون این روایت از امام صادق – علیه السلام – است و سلطانِ آن زمان، طاغوت بوده و قاضی هم، منصوب طاغوت بوده و قاضیی که از طرف طاغوت منصوب شود، خودش هم طاغوت و رزق یا اجرتی هم که

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب ۸، ح ۱، ص ۲۲۱.

ص: ۱۲۱

می گیرد حرام است.

بنابراین از این روایت نمی توان استفاده کرد که مطلق اجرت بر قضاوت، هر چند در حکومت عدل باشد، حرام و سحت است.

بررسی دلالت روایت جابر بن یوسف بر حرمت أجر قاضی

در روایت جابر بن یوسف فرمود:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ – علیه السلام – : لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ وَ رَجُلًا خَانَ أَخَاهُ فِي امْرَأَتِهِ وَ رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ. (۱)

در مورد این روایت گفتیم «رَجُلاً احْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِتَفَقُّهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» اعم از قضاء است و شامل إفتاء و حتّی نقل إفتاء هم می شود.

بعضی در جواب به استدلال به این روایت گفته اند: این اطلاق نسبت به قاضی تقیید خورده است. ولی ما به ضعف سند این روایت اکتفاء می کنیم.

در صحیحه ی عمار بن مروان فرمود:

بررسی دلالت صحیحه ی عمّار بن مروان بر حرمت اجر قاضی

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : (كُلُّ شَيْءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاةِ الظَّلَمَةِ وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاةِ وَ أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ

۱– وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب القاضی، باب۸ ح۵، ص ۲۲۳.

ص: ۱۲۲

وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَیِّنَهِ فَأَمَّا الرِّشَا یَا عَمَّارُ فِی الْأَحْکَامِ فَإِنَّ ذَلِکَ الْکُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِیمِ وَ بِرَسُولِهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - . (۱)

در عبارت «وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاهِ» این که مرجع ضمیر «منها» چیست، دو احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است ضمیر، به «أنواع» برگردد و عطف بر «و منها ما أصیب» باشد که در این صورت، معنا این چنین می شود: سحت أنواع زیادی دارد که یکی از آن انواع، ما اصیب من اعمال ولاه الظلمه است و یکی دیگر، أجور قضات و ... است.

۲. ممکن است ضمیر به «ما أصیب» برگردد و تأنیث ضمیر هم، به اعتبار جمع بعدش (أجور) است که در این صورت، معنا این چنین می شود: سحت انواع زیادی دارد: یکی از انواع سحت، آن چیزی است که از اعمال ولاه ظلمه به دست می آید که از آن جمله أجور قضات است، و یکی دیگر از انواع سحت، أجور فواجر است و ... .

بنابراین طبق این احتمال، أجور قضاتی که از اعمال ولاه ظلمه باشد، سحت است و مانند صحیحه ی عبدالله بن سنان می شود که اجور قضات جور را فقط بیان می کند و دلالتی بر سحت بودن مطلق أجور قضات (هر چند قضات عدل باشند) ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب۵، ح۱۲، ص ۹۵.

ص: ۱۲۳

با وجود احتمال دوم، استدلال به این روایت برای اثبات سحت بودن أجور قضات ناتمام است و حتی می توانیم شواهدی ذکر کنیم که احتمال دوم مراد است:

شواهدی بر رجوع ضمیر «منها أجور القضاه» به «ما أصیب» و اراده ی قضات جور

اول: قاضی های آن زمان [صدور روایت] و بلکه سائر زمان ها، منصوب از طرف خلفای جور و ولاه ظلمه بودند که خود هم طاغوت بودند.

دوم: أجور در لغت، أعم از اجرت به معنای خاصّ فقهی است و بر دریافت های از بیت المال هم اطلاق می شود، بنابراین این روایت حتی دریافت های از بیت المال را برای قاضی سحت می داند، در حالی که قطعاً اجرتی که قاضی از بیت المال می گیرد به عنوان رزق و تأمین هزینه، حلال است، بنابراین چاره ای نیست که بگوییم قضات جور مراد است؛ زیرا این قضات جور هستند که حتی اجرت به معنای اعمّی که از بیت المال می گیرند سحت است.

سوم: بعد از «و منها اجور القضاه»، «أجور الفواجر» آمده که کلمه ی «منها» در آن و بقیه ی فقرات «و ثمن الخمر و ...» تکرار نشده است، در حالی که اگر «و منها أجور القضاه» عطف بر «منها ما أصیب من أعمال ولاه الظلمه» بود، مناسب بود کلمه ی «منها» در انواع دیگر هم تکرار

ص: ۱۲۴

شود (۱) ، در حالی که تکرار نشده، پس معلوم می شود «و منها أجور القضاه» عطف بر «منها ما أصیب» نیست، بلکه بیان نوعی برای «ما أصیب من أعمال ولاه الظلمه» است.

إن قلت: ضمیر «منها» که مؤنث است، کمال مناسبت دارد که به «انواع» رجوع کند؛ زیرا به جمع مکسر، ضمیر مؤنث برگشت می کند، در حالی که شما این ضمیر را به «ماء» موصوله که مفرد مذکر است برگرداندید و این خلاف ظاهر است.

قلت: ضمیری که به موصولات مشترک بین مفرد و مثنی و جمع (مذکر و مؤنث) است برمی گردد، هم می تواند به اعتبار لفظش که مذکر است برگردد و هم می تواند به اعتبار معنایش برگردد که چون در این جا معنایش «أجور» جمع مکسر است و جمع مکسّر می تواند ضمیر مؤنّث به آن برگردد، پس ضمیر مؤنث به آن برگشته است.

این که ضمیر مشترک با عائدش تطابق نداشته باشد، در کلام عرب فراوان است و در قرآن کریم نیز وجود دارد؛ مثلاً در اوائل سوره ی بقره می فرماید:

﴿وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنّا بِاللّهِ وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ

۱- یا مناسب بود در «و منها اجور القضاه» هم «منها» ذکر نشود. پس اگر عطف بر «منها ما أصیب» باشد یا باید در همه ی انواع سحتی که ذکر می کند، منها ذکر شود یا این که در «و منها أجور القضاه» هم ذکر نشود. (امیرخانی)

ص: ۱۲۵

بِمُؤْمِنِينَ› (۱)

«مَن» برای ذوی العقول است، ضمیر «هو» که در ‹يَقُولُ› است و مفرد است، به «من» برمی گردد، امّا در ادامه، ضمیر جمع به آن برمی گردد و می فرماید: ‹وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ›. این طور نیست که در معنی کردن هم، یکی را مفرد و دیگری را جمع معنی کنیم، بلکه باید هر دو را جمع معنی کنیم. آن جایی که ضمیر مفرد رجوع کرده، به اعتبار لفظ «من» است که مفرد مذکّر است و آن جایی که ضمیر جمع برگشته است به اعتبار معنایش است که «ناس» باشد.

چهارم: ظنّ قوی وجود دارد که در زمان صدور این روایت، مرسوم نبوده که قضات از مترافعین أجرت بگیرند، بلکه آن چه که از کتب و امثال آن به دست می آید، آن است که قضات، رسماً یک قاضی القضاه داشته اند مانند ابویوسف (۲) و ... [و این ها قاضی هایی را در جاهای مختلف می گماردند] و معهود نیست جایی از مترافعین پول گرفته باشند، بنابراین چون معهود نیست، اگر امام - علیه السلام - خواسته باشند بفرمایند که پول گرفتن از مترافعین سحت است، باید به عنوان مثال این طور بفرمایند: «لو أخذ القاضی الأجر علی عمله فهو سحت»؛ نه این که بفرماید: «و منها أجور

۱- سوره ی بقره، آیه ی۸.

۲- نقل شده اوّلین قاضی القضاه ابویوسف بوده و قبلاً ظاهراً همه ی قضات توسط خلیفه نصب می شده است.

ص: ۱۲۶

القضـاه»؛ زیرا تعبیر «أجور القضـاه» حـاکی از أجوری است که متـداول و معهود است و قضات اخـذ می کننـد و آن، همان مزدهایی است که ولاه ظلمه به آن ها می دادند و الّا مرسوم نبوده که از مترافعین مزد بگیرند تا حضرت بفرمایند آن، سحت است.

مؤیّداتی بر رجوع ضمیر «منها» به «انواع» و اراده ی مطلق قضات

ولی احتمـال این که ضـمیر به «انواع» رجوع کنـد و عطف بر «و منهـا مـا أصـیب» باشـد هم، هر چنـد نسـبت به احتمال این که به «ما أصیب» رجوع کند مرجوح است، ولی آن هم مؤیداتی دارد، از جمله:

اولاًـ لازم نیست در مرجع ضـمیر، دچـار تأویـل معنا شویم، بلکه چون «أنواع»، جمع مکسـر است، ضـمیر می توانـد به راحتی به آن رجوع کند.

ثانیاً: تقسیم به واسطه ی «منها»، زیاد صورت می گیرد؛ «منها فلان و منها فلان» و منهای دوم عطف بر منهای اول است.

ثالثـاً: بعـد از «و منهـا أجـور القضـاه» فرمـوده است «و أجـور الفواجر» در این جـا أجور الفواجر عطف بر أجور القضـاه باشـد به ذهن نزدیک تر است و از آن جایی که أجور فواجری که از طرف ظلمه اجیر می شونـد مراد نیست، بلکه مطلق، مراد است، تأیید می کند که أجور القضاه هم مطلق، مراد است.

مختار ما: توقف در مسأله و حکم به عدم حرمت در صورت ناچاری.

با وجود این شواهد و مؤیدات برای هر دو احتمال، نمی توانم

ص: ۱۲۷

أظهریت یکی را به ضرس قاطع انتخاب کنم، پس برای ما اثبات نمی شود که مراد روایت، حرمت مطلق اجرت قضات باشد؛ زیرا احتمال این که مراد، أجور قضات جور باشد وجود دارد. بنابراین، نمی گوییم که «أجور القضاه» در روایت ظهور در قضات جور دارد، بلکه می گوییم این دو احتمال به قدری به هم نزدیک است که نمی توان یکی را انتخاب کرد، بنابراین بیش از قدر متیقن را نمی توانیم أخذ کنیم و قدر متیقن در این جا «أجور قضات ظلمه» است. بنابراین اگر قاضیِ جور نباشد، این روایت دلالتی بر حرمت أخذ اجرت او نمی کند و با این دلیل نمی توانیم آن را ردّ کنیم، هر چند به شدت خلاف احتیاط است؛ زیرا :

اولاً: احتمال این که مراد، مطلق اجور قضات باشد، وجود دارد و این احتمال قوی است.

ثانیاً: مطابق قول مشهور است.

ثالثاً: بعید نیست طبع قضاوت، این طور باشد که پول بردار نیست و شارع خواسته که قضاوت به نحو مجّانی، در متناول مردم باشد.

البته برخی از این مطالب، استحسان یا استبعاد است و نمی توان بر اساس آن فتوا داد. پس ما فعلاً در مسأله ی اجرت قضاوت توقّف می کنیم، ولی اگر چاره ای نباشد که یک طرف را انتخاب کنیم می گوییم: دلیلی بر حرمت اجر قضات نداریم.

ص: ۱۲۸

جواز أخذ اجرت بر مقدماتی که دخیل در امر قضاوت نیست، ولی قضاوت متفرع بر آن است

علی فرض این که اجور قضات، مطلقاً حرام باشد، قاضی نمی تواند نه بر قضاوت و نه بر مقدمات آن مانند نگاه کردن به پرونده یا تأمّل در آن پول بگیرد؛ چون أجور القضاه بر آن صادق است، امّا اگر احیاناً قضاوت کردن متفرع بر این باشد که قاضی برای قضاوت کردن، مجبور شود جایی برود؛ مثلاً برود صحنه ی تصادف را ببیند، در صورتی که احقاق حق ضعیف بر آن مترتب نباشد و بر او متعیّن نباشد، ظاهراً مانعی ندارد برای رفتن به آن جا پول بگیرد؛ زیرا آن چه از لفظ اجور القضاه استفاده می شود، آن است که اجر قاضی بما هو قاضی چه بر خودِ قضاوت و چه مقدماتی که در صُلب قضاوت است جایز نیست، امّا رفتن به ناحیه ای، این دخیل در قضاوت نیست؛ مخصوصاً اگر هزینه ای هم برای او داشته باشد، که به اندازه ی هزینه اش و بلکه حتی بیشتر می تواند پول بگیرد و ظاهراً مشمول اجور القضاه نیست، یا نهایت آن است که شک می شود که شامل می شود یا نه، اصول دیگری مانند «محترم بودن عمل مسلم» جاری می شود.

ادلّه ی اقامه شده بر جواز اجرت قاضی

اشاره

در مقابل قائلین به حرمت اجر بر قضاوت، کسان دیگری، مانند شیخ

ص: ۱۲۹

مفید در «المقنعه» (۱) و قاضی ابن برّاج در «المهذّب» (۲) و بعضی متأخرین، قائل بر جواز اجرت قاضی شده اند.

استدلال هایی که از قِبَل قائلین به جواز شده است، این چنین است:

۱. عمل حرّ مسلم، محترم است. در مقابل عملی که دیگران از او می خواهند می تواند اجرت بگیرد؛ مثلاً می گویند: برق خانه ی ما را درست کن، یا جایی را تمیز کن، یا به من درس بگو یا ... در مقابل هر یک از این کارها می تواند مزد بگیرد (تحت عنوان إجاره یا جعاله یا عمل به ضمان و یا هر چیز دیگر).

این استدلال منافاتی با دلیل مانعین ندارد؛ زیرا مانعین، منکر این قاعده

۱- المقنعه (للشيخ المفيد)، ص ۵۸۸: و لا- بأس بالأجر على الحكم و القضاء بين الناس و التبرع بـذلك أفضل و أقرب إلى الله تعالى. سلار ديلمى نيز قائل به جواز شـده است: □ المراسم العلويه و الأحكـام النبويه، ص ۱۶۹: فأمـا المكروه: فهو الكسب بالنوح على أهل الـدين بـالحق، و كسب الحجـام، و الأـجر على القضاء بين الناس، و الأجر على قول الشـعر بالحق، و الأجر على عقـد النكاح بالخطب. (اميرخانى)

۲- المهـذب (لابن البراج)، ج ۱، ص ۳۴۶: و اما المكروه فجميع ما كره من المآكل و المشارب و سـنورد ذلك فى موضـعه أيضا من هـذا الكتـاب بعون الله سـبحانه و تعالى و مشـيئته و كسب الحجام و الأجر على القضاء و تنفيـذ الأحكام من قبل الامام العادل، و الأجر على تعليم القرآن، و نسخ المصاحف مع الشـرط فى ذلك و أجر المغنيات فى الأعراس إذا لم يغنين بالأباطيل و الضـرب، و بيع الرقيق و الطعام و عظام الفيل و عملها، و الأكفان و الحياكه و النساجه و الذباحه و كسب الصبيان و ركوب البحر للتجاره.

ص: ۱۳۰

نیستند، بلکه می گویند: اجور قضات از تحت این قاعده خارج شده است. بنابراین اگر دلیل منکرین تمام باشد، این دلیل نمی تواند علیه آنان باشد.

۲. استدلال به روایت حمزه بن حمران که بیان می کند اجور قضات جایز است. بنابراین اگر صحیحه ی عمّار بن مروان اطلاق هم داشته باشد، این روایت، آن را به اجور قضات جور تقیید می زند.

روایت حمزه بن حمران این چنین است:

وَ [فی معانی الأخبار] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْهَيْثَمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ تَمِيمِ بْنِ بُهْلُولٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – يَقُولُ: مَنِ اسْتَأْكَلَ بِعِلْمِهِ افْتَقَرَ قُلْتُ: إِنَّ فِي شِيعَتِكَ (۱) قَوْماً يَتَحَمَّلُونَ عُلُومَكُمْ وَ يَبُثُّونَهَا فِي شِيعَتِكُمْ فَلَا يَعْدَمُونَ (۲) مِنْهُمُ الْبِرَّ وَ الصِّلَةَ وَ الْإِكْرَامَ فَقَالَ: لَيْسَ أُولَئِكَ بِمُسْتَأْكِلِينَ، إِنَّمَا ذَاكَ (۳) الَّذِي يُفْتِي بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لِيُبْطِلَ بِهِ الْحُقُوقَ طَمَعاً فِي حُطَامِ الدُّنْيَا. (۴)

سند این روایت به خاطر عدم وثاقت افراد متعددی، از جمله محمد بن

۱- فی المصدر زیاده: و موالیک.

۲- فی المصدر زیاده: علی ذلک.

۳- فی المصدر: المستأکل بعلمه.

۴- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی، باب۱۱، ح ۱۲، ص ۱۴۱.

ص: ۱۳۱

سنان، ناتمام است. البته ممکن است برخی، عنایتی به سند روایت نداشته باشند، ولی عدّه ای از آن هایی هم که عنایت به سند روایات نمی کنند، در مورد آن روایاتی است که در کتب أربعه آمده باشد، ولی روایاتی که در معانی الأخبار ذکر شده، احتیاج به بررسی سند دارد.

حمزه بن حُمران می گوید: از امام صادق - علیه السلام - شنیدم که می فرمود: کسی که استیکال به علمش کند (۱) فقیر می شود. [حمزه بن حمران می گوید] گفتم: در میان شیعیانِ شما، گروهی هستند که علوم شما اهل بیت - علیهم السلام - را یاد می گیرند و آن را بین شیعیان شما انتشار می دهند، مردم هم احترامشان کرده و با صله و هدیه به آن ها نیکی می کنند [این کارشان چه حکمی دارد؟] حضرت فرمودند: آن ها مستأکل به علم نیستند. همانا مستأکل به علم، کسی است که بدون علم و بدون هدایت از جانب خداوند، فتوا می دهد تا حقوق را باطل کند، به خاطر طمعی که در حطام دنیا دارد.

صدر روایت [صرف نظر از ذیل روایت] دلالت می کند: هر که با علمش نان بخورد فقیر می شود، البته این دالّ بر حرمت نیست، فقط بیان می کند فقیر می شود (۲) کما این که روایتی مثلاً می فرماید: اگر کسی ناخنش را فلان طور بگیرد فقیر می شود بنابراین مبلّغینی که از راه تبلیغ

۱- علمش را وسیله ی کسب و کارش کرده و با آن امرار معاش کند. بنا به اصطلاح فارسی، نان به علمش بخورد. (غروی)
۲- البته با توجه به ذیل روایت و مناسبت حکم و موضوع، دال بر حرمت است. (امیرخانی)

ص: ۱۳۲

دین، نان می خورنـد یا اطبائی که از راه طبابت یا مهندسـین و ... نان می خورنـد، چون مسـتأکل به علم هسـتند، باید بگوییم روایت شاملشان می شود، البته ممکن است کسی بگوید انصراف به علم دین دارد و اطباء و مهندسین و ... را شامل نمی شود.

به همین خاطر، حمزه بن حمران تعجب می کند و سؤال می کند: در میان شـیعیان شما، کسانی هستند که علوم شما را فرا می گیرند و آن را در بین شـیعیان نشـر می دهنـد ماننـد مبلغین و مردم هم به آن ها احترام می کننـد و هـدایایی می دهنـد، آیا این هم مصداق استیکال به علم است؟

حضرت در جواب فرمودند: این ها مستأکل به علم نیستند، بلکه مستأکل به علم، فقط کسی است که بدون علم و بدون هدایت الهی فتوا می دهـد تا به خاطر حطام دنیا، حقوق را باطل کنـد؛ مثلاً می بیند فضای جامعه به نفع فمینیسم است، فتواهایی می دهد که زنان را خوشحال می کند، یا فضا به نفع کارگران است، فتوا به نفع آنان می دهد و روزی هم که فضا به نفع کارفرماست، به نفع کارفرما فتوا می دهد.

وجه استدلال به روایت حمزه بن حمران:

شیخ انصاری- قدس سرّه - می فرماید (۱) : در عبارت «لِيُبْطِلَ بِهِ الْحُقُوقَ» دو احتمال

۱- کتاب المکاسب، ج ۱ ، ص۲۴۴: اللام فی قوله: «لیبطل به الحقوق» إمّا للغایه أو للعاقبه، و علی الأوّل: فیـدلّ علی حرمه أخـذ المال فی مقابـل الحکم بالباطـل، و علی الثانی: فیـدلّ علی حرمه الانتصاب للفتوی من غیر علم طمعاً فی الـدنیا. و علی کل تقـدیر، فظاهرها حصر الاستیکال المذموم فی ما کان لأجل الحکم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحقّ، فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق.

ص: ۱۳۳

در معنای لام وجود دارد: غایت و عاقبت.

اگر لام برای غایت باشد، معنی روایت این چنین می شود: کسی که بدون علم و هدایت الهی فتوا می دهد، پولی که در مقابل حکم به باطل می گیرد، حرام است. انگار جناب شیخ، مورد روایت را منحصر در قاضی و منظور از فتوا را هم فتوای در قضاوت می داند؛ نه مطلق فتوا.

امّا اگر لام برای عاقبت باشد، معنا این چنین می شود: کسی که بدون علم و هدایت الهی [بدون صلاحیت افتاء و صدور حکم] خود را در معرض إفتاء و حکم قرار داده و منتصب برای حکم شود [و در واقع مهیّای حکم به باطل شود] این کارش حرام است و مزدی که برای این کار می گیرد، سحت است.

بنابراین، این روایت «مستأکل به علم» را منحصر کرده است به کسی که حکم به باطل می کند (در صورتی که لام غایت باشد) یا منصوب برای حکم به باطل می شود (در صورتی که لام عاقبت باشد). پس حرمت استیکال، منحصر است به کسی که حکمش به نوعی مربوط به باطل است و مفهومش این است که اگر مربوط به باطل نباشد، اشکالی ندارد؛ یعنی اگر با داشتن صلاحیت (علم و هدایت الهی) برای حکم به حق مزد بگیرد، جایز است و هذا هو المطلوب.

إن قلت: حصر «إنّما» در روایت، حصر اضافی است؛ نه حصر حقیقی. به تعبیر دیگر حضرت نمی خواهند بفرمایند که حرمت استیکال

به علم، فقط در جایی است که بـدون علم و هدایت الهی و در رابطه با حکم به باطل است، بلکه در مقابل حرف «حمزه بن حمران» که گفت: شـیعیان علم شـما را یاد می گیرند و می روند آن را پخش می کنند، حضرت در مقابل توهم او که نکند پولی که به طلبه هایی که منبر می رونـد می دهند، حرام باشد فرمودند: حرام فقط آن چیزی است که کسانی بدون علم و هدایت الهی فتوا صادر می کنند و ابطال حقوق می کنند. امّا جائی که کسی متصدی قضاوت می شود و در قبال قضاوت پول می گیرد، این روایت نسبت به او سـاکت است و اصـلاً در روایت بحث قضاوت مطرح نبوده، بنابراین، حصـر شامل کسـی که استیکال به علم قضاوت می کنـد، نمی شود. (۱)

قلت: مرحوم شـیخ در جواب می فرماید: این حرف درست نیست؛ زیرا حصـر در این جا، حصر حقیقی است و حصر اضافی، خلاف ظـاهر است؛ چـون در همه ی این موارد از جمله پول گرفتن در مقابـل قضـاوت استیکـال به علم صـادق است، ولی حضـرت بـا إنّما استیکـال به علم را که حرام است، منحصـر می کننـد به کسـی که یُفْتِی بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ لَـا هُـدًی مِنَ اللَّهِ لِیُبْطِلَ بِهِ الْحُقُوقَ طَمَعاً فِی حُطَامِ الدُّنْیَا.

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص۲۴۴: و دعوی کون الحصـر إضافیاً بالنسبه إلی الفرد الذی ذکره السائل فلا یدلّ إلّا علی عدم الذم علی هذا الفرد، دون کلّ من کان غیر المحصور فیه خلاف الظاهر.

ص: ۱۳۵

نقد و بررسی استدلال شیخ– قدس سرّه – به روایت حمزه بن حمران

ایشان حصـر در روایت را حصر حقیقی دانستند، ما نیز با نظرشان موافقیم، ولی می گوییم: اگر دلیل حرمت اجرت قاضی تمام باشد، مانعی ندارد که دلیل حرمت، اطلاق «إنّما» را تقیید کرده یا اگر عمومی باشد، تخصیص بزند؛ یعنی هر کسی که در راه حق است و بـا هـدایت الهی و علم کـار می کنـد، مستأکل به علم نیست، ولی منافـاتی نـدارد که یـک مورد را از آن خارج کرده باشـند و آن، قاضیی باشد که برای قضاوتش اجر می گیرد. (۱)

اگر هم ادله ی حرمت اجر قاضـی تمـام نباشـد، می گوییم اصـل، این است که اجرت گرفتن جایز باشـد؛ زیرا عمل مسـلمان، محترم اسـت، قضـاوت هم، یـک عمـل است و در نـتیجه اجرت بر قضـاوت جـایز است. پس احتیـاجی به روایت «حمزه بن حمران» نیست؛ مخصوصاً که سند صحیح هم ندارد.

مناقشه ای هم در نحوه ی معنا کردن لام غایت و عاقبت در عبارت «لیبطل به الحقوق» داریم که چون روایت، سـند صـحیحی ندارد، لزومی ندارد معطل شویم.

۱- ظاهراً روایت می خواهـد اصـطلاح جدیدی به کار ببرد و مسـتأکل به علم را منحصـر کند در مورد کسـی که فتوای بدون علم و هدایت الهی می دهد؛ نه این که حرمت استیکال به علم را در او منحصـر کند، بنابراین اگر اجرت قاضـی هم حرام باشد، اسـتثنای از مستأکل به علم نیست، بلکه استثناء از جواز است. (امیرخانی)

ص: ۱۳۶

ص: ۱۳۷

حکم هدیه به قضات

اشاره

در تعریف رشوه گفتیم: رشوه آن چیزی است که قاضی از کسی دریافت می کند تا به درخواست او حکم کند؛ چه این حکم، به حق باشد و چه به باطل. همین که از او اخذ می کند تا به درخواست او حکم صادر کند، رشوه است. رشوه هم لازم نیست حتماً پول باشد، هر چیزی که مالیت داشته باشد اخذ کند، رشوه است و حتی بعید نیست بتوانیم بگوییم بعضی ثناها و تمجیدهای نابجا هم می تواند تحت عنوان رشوه قرار بگیرد.

امّا هدیه چیست؟ هدیه دو قسم است: گاهی دادن هدیه اصلاً ربطی به قضاوت و حکم قاضی ندارد، بلکه چون از این شخص خوشش می آید و

ص: ۱۳۸

کسی است که به حق عمل می کند، دوستش می دارد، یا از اقوام اوست، یا با هم رفیقند و قبل از قضاوت هم به او هدیه می داده. حالا هم که قاضی شده باز بدون ملاحظه ی منصب قضاوت به او هدیه می دهد.

امّا گاهی ارتباط، خویشاوندی یا رفاقتی با قاضی ندارد و به قول معروف، اگر قبل از منصب قضاوت، کلاهش هم پشت خانه ی این قاضی می افتاد آن را برنمی داشت، ولی الان که قاضی شده، حتّی هدیه های با ارزش زیاد هم به او می دهد. البته هدیه ی او، در مقابل حکم نیست که بگوییم رشوه است، بلکه برای این است که در نفس قاضی، ایراث حبّ کند تا به نفعش حکم کند. گاهی هم برای این نیست که به نفعش حکم کند، بلکه هر غرضی که رشوه دهنده با دادن رشوه می خواهد به آن برسد، او با دادن هدیه و با یک پیچ و خم هایی به آن برسد.

برخی به اطلاق سلسله روایاتی استدلال کرده اند که بیان می کند هدیه به امراء و چه بسا حکّام، غُلول است؛ یعنی خیانت به حقّ یا خیانت به حاکم اسلامی و ولی امر بوده و حرام است و مالک آن نمی شود.

روایات دالّ بر حرمت هدیه ی بر قضات

اشاره

این روایات عبارتند از:

روایت أصبغ از امیرالمؤمنین – علیه السلام –

[محمد بن علی بن الحسین] فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَی بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنْ سَعْدٍ الْإِسْکَافِ عَنِ الْأَصْبَغِ

ص: ۱۳۹

عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ – علیه السلام – قَالَ: أَیُّمَا وَالٍ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ عَنْ حَوَائِجِهِ وَ إِنْ أَخَذَ هَدِیَّهً کَانَ غُلُولًا وَ إِنْ أَخَذَ الرِّشْوَهَ فَهُوَ مُشْرِکٌ. (۱)

این روایت از لحاظ سند حداقل به خاطر أبی جارود (۲) که رئیس فرقه ی جارودیه است و توثیق ندارد، ناتمام است.

أصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: هر والی که بین خودش و مردم، حجاب و مانع قرار دهد، خداوند متعال هم در روز قیامت بین خودش و بین او و حوائجش مانع قرار می دهد و اگر هدیه قبول کند، خیانت است و اگر رشوه اخذ کند، مشرک است.

وجه استدلال به روایت اصبغ

در این روایت، هدیه را هم عرض و قسیم رشوه قرار داده و حکم به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ص ۹۴.

۲- معجم رجال الحدیث، ج۷ ص۳۲۱: قال النجاشی: زیاد بن المنذر أبو الجارود الهمدانی الخارفی الأعمی ... و روی عن أبی عبد الله – علیه السلام – و تغیر لما خرج زید رضی الله عنه و قال أبو العباس بن نوح و هو ثقفی سمع عطیه و روی عن أبی جعفر۸ و روی عنه مروان بن معاویه و علی بن هاشم بن البرید یتکلمون فیه قال: قاله البخاری، له کتاب تفسیر. و قال الشیخ: زیاد بن المنذر یکنی أبا الجارود زیدی المذهب و إلیه تنسب الزیدیه الجارودیه له أصل و له کتاب التفسیر، عن أبی جعفر الباقر۸.

ص: ۱۴۰

خیانت آن کرده است. البته برای رشوه، حرمت بیشتری بیان کرده و در حدّ شرک به خداوند قرار داده، امّا در مورد هدیه فرموده خیانت است.

پس طبق این روایت اگر والی هدیه بگیرد، خیانت است و از آن جایی که احتمال فرق بین والی و قاضی داده نمی شود، بلکه شاید وضع قاضی از این جهت که مقامش، مقام تحاکم و حکومت بین الاثنین است و ابتداءاً هم می تواند حکم کند، أشدّ باشد، پس قاضی هم هدیه بگیرد حرام است. (۱)

هدیه گرفتن والی را می دانیم اگر نه به عنوان والی، بلکه به عنوان رفاقت، خویشاوندی و ... باشد اشکالی ندارد. در مورد قاضی هم این چنین است؛ یعنی اگر هدیه به قاضی، واقعاً نه به عنوان منصب قضاوتش باشد، بلکه به خاطر رفاقت، خویشاوندی و ... باشد، اشکالی ندارد.

ولی از آن جایی که این روایت سندش تمام نیست، نمی تواند دلیلی بر حرمت اخذ هدیه بر قاضی باشد، امّا فی الجمله می تواند تأییدی بر آن باشد.

روایت جابر

الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطُّوسِيُّ فِي الْأَمَالِي عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَهْدِيٍّ عَنِ ابْنِ عِدَّهٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ لَيْثٍ عَنْ

۱- مگر آن که گفته شود هر والی حق قضاوت نیز دارد.

ص: ۱۴۱

عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ عَنِ النَّبِیِّ - صلی الله علیه و آله و سلم - أَنَّهُ قَالَ: هَدِیَّهُ الْأُمَرَاءِ غُلُولٌ. (۱)

این روایت از لحاظ سند، به خاطر بعضی افراد که از عامّه اند و توثیق ندارند یا مجهول هستند و بعضی مجاهیل دیگر، ناتمام است . (۲)

الحسن بن محمد (فرزند شیخ طوسی) در کتاب الأمالی با سند خودش از جابر بن عبدالله نقل می کند که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمودند: هدیه ی امراء، غُلول و خیانت است.

دلالت این روایت هم، مانند روایت سابق است؛ یعنی از عدم فرق بین أمراء و قضات می توانیم بگوییم هدیه ای که قضات هم می گیرند غلول و خیانت است، ولی چون از لحاظ سند ناتمام است، نمی تواند دلیل باشد.

روایت شیخ طوسی- قدس سرّه - از عامه در المبسوط

روی عن النبی - صلی الله علیه و آله و سلم - أنه قال: هدیه العمال غلول و فی بعضها هدیه العمال سحت (۳) ؛

از نبی مکرّم اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - روایت شده است: هدیه ی عمّال غلول

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۸، ص ۲۲۳.

۲- این روایت، در الأمالی شیخ طوسی، ص۲۶۲، با سند دیگری به جابر بن عبدالله آمده است: أَخْبَرَنَا أَبُو عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِی، قَالَ: حَدَّثَنَا لَیْثُ بْنُ أَبِی سُلَیْمٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِی رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّهُ قَالَ: هَدِیَّهُ الْأُمَرَاءِ غُلُولٌ.

۳- المبسوط للشیخ الطوسی، ج ۸، ص ۱۵۱.

ص: ۱۴۲

(خیانت) است و در بعضی از روایات آمده است: هدیه ی عمّال سحت است.

این روایت در مجامع روایی شیعه وجود ندارد، فقط از طریق اهل تسنن نقل شده که سند صحیحی ندارد و نمی تواند به عنوان دلیل باشد.

در این روایت می فرماید: هدایای عمال، غلول یا سحت است، ولی در روایت قبلی که آن هم از طرق اهل سنت بود، فرمود: هدایای امراء، غلول است.

البته این دو روایت «هَدِیَّهُ الْأُمَرَاءِ غُلُولٌ» و «هدیه العمال غلول» را می توان دو گونه معنا کرد: یکی این که هدایایی که أمراء یا عمّال به دیگران می دهند غلول است و دیگری هدایایی که به امراء و عمّال می دهند غلول است، امّا با توجه به روایتی که فرمود «وَ إِنْ أَخَذَ هَدِیَّهً کَانَ غُلُولًا» و با توجه به ذهنیت متشرعه، أظهر این است که معنای دوم مراد است.

روایت عیون الأخبار

وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدَ تَقَدَّمَتْ فِی إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ (۱) عَنِ

۱- وسائل الشیعه؛ ج ۱، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب ۵۴، ح ۴، ص ۴۸۸: وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ الشَّاهِ الْمَرْوَزِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّیْسَابُورِیِّ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَامِرٍ الطَّائِیِّ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الرِّضَا - علیه السلام - وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ بَکْرٍ الْخُوزِیِّ عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ هَارُونَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْخُوزِیِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِیَادٍ الْفَقِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَوِیِّ عَنِ الرِّضَا - علیه السلام - وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَدْلِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَهْرَوَیْهِ الْقَزْوِینِیِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سُلَیْمَانَ الْفَرَّاءِ عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ : فِی حَدِیثٍ طَوِیلٍ قَالَ: ... 􀀀 و فی عیون أخبار الرضا - علیه السلام - ، ج۲، ص ۲۵: حدثنا أبو الحسن محمد بن علی بن الشاه الفقیه المروزی بمرورود فی داره قال: حدثنا أبو بکر بن محمد بن عبد الله النیسابوری قال: حدثنا أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن عامر بن سلیمان الطائی بالبصره قال: حدثنا أبی فی سنه ستین و مائتین قال: حدثنی علی بن موسی الرضا - علیه السلام - سنه أربع و تسعین و مائه و حدثنا أبو منصور أحمد بن إبراهیم بن بکر الخوری بنیسابور قال: حدثنا أبو إسحاق إبراهیم بن هارون بن محمد الخوری قال: حدثنا جعفر بن محمد بن زیاد الفقیه الخوری بنیسابور قال: حدثنا أحمد بن عبد الله الهروی الشیبانی.

ص: ۱۴۳

الرِّضَا – علیه السلام – عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ – علیهم السلام – فِی قَوْلِهِ تَعَالَی: ‹أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ› (۱) قَالَ: هُوَ الرَّجُلُ یَقْضِی لِأَخِیهِ الْحَاجَهَ ثُمَّ یَقْبَلُ هَدِیَّتَهُ. (۲)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

امام رضا – علیه السلام – از پدران بزرگوارشان از امیرالمؤمنین – علیهم السلام – نقل می کنند که درباره ی آیه ی شریفه ی ‹أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ› فرمودند: او کسی است که حاجت برادرش را برآورده می کند، سپس هدیه اش را می پذیرد.

‹اکّالون› در آیه ی شریفه، صیغه ی مبالغه نیست که به معنای زیاد سحت خورندگان باشد، بلکه به معنای کسانی که سحت می خورند است، مثل آیه ی شریفه ی ‹أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ› (۳) که به این معنا است: نسبت ظلم به خداوند داده نمی شود؛ نه این که خداوند خیلی ظلم نمی کند.

۱- سوره ی مائده، آیه ی۴۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ص ۹۵.

۳- سوره ی آل عمران، آیه ی۱۸۲: (ذلِکَ بِما قَدَّمَتْ أَیْدیکُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبیدِ)

ص: ۱۴۴

بررسی دلالت روایت عیون الاخبار

در این روایت، «امراء» یـا «حکّام» نـدارد و مطلق است، پس شامل همه می شود و هر حاجتی را هم شامل می شود، بنابراین از اطلاق این روایت اسـتفاده می شود: هر کسـی هر نوع حاجت برادر مؤمنش را برآورده کنـد، سـپس هـدیه ای که برادر مؤمنش هر چند به خاطر تشـکر، آن هم بعـد از عمل؛ نه قبل از عمل و به خاطر ایراث حبّ یا انجام دادن کاری (حلال یا حرام) به نفع او به او می دهد را بپذیرد، سحت و حرام است. آیا می توان به این اطلاق ملتزم شد؟!

توجیهاتی برای رفع ید از ظهور روایت

می توان توجیهاتی برای این روایت مطرح کرد:

۱. بگوییم مقصود از سـحت در این روایت، کراهت است. گرچه خلاف ظاهر است، ولی قرینه بر آن وجود دارد؛ زیرا سـحت، یعنی مالی که محبوب نیست و از گرفتنش عار هم لازم می آیـد. در این جا هم، گرفتن هـدیه از کسـی که کاری برای او انجام داد ه ای، پسندیده نیست و یک نوع عار است [هر چند حرام نیست].

ولی حقیقت، آن است که این توجیه، واقعاً توجیه سنگینی است و جز در صورت ناچاری نمی توانیم به آن تمسّک کنیم.

۲. بگـوییم مراد روایـت ایـن اسـت که از اوّل این چنین شـرط کرده که بعـد از برآورده شـدن حـاجت، هـدیه ای بدهـد، آن هم در مواردی که چنین شرطی جایز نیست.

ص: ۱۴۵

این توجیه هم انصافاً توجیه بعیدی است؛ چون عبارات روایت با آن سازگاری ندارد؛ خصوصاً این که تعبیر می کند «ثُمَّ یَقْبَلُ هَدِیَّتَهُ» یعنی هدیه اش را قبول می کند؛ نه این که از اول شرط کرده است. پس این توجیه هم، خلاف ظاهر است.

علی ایّ حالٍ، به طور قطع، نمی توان به ظهور این روایت که حتّی هدیه ی بعد از عمل را آن هم برای هر کسی حرام می داند، ملتزم شد. با روایاتی هم که می گوید: اگر کسی خدمتی برایتان کرد، از او تشکر کنید (۱) ، ناسازگار است؛ زیرا تشکّر، منحصر در شکر زبانی نیست، بلکه یک نوع شکر، می تواند با هدیه باشد. پس روایت، معنای روشنی ندارد و باید بگوییم مراد، چیز دیگری است. علاوه بر آن که سندش هم ناتمام است.

نتیجه گیری نهایی از بحث هدیه به قضات

پس معلوم شد که فرق رشوه با هدیه در این است که رشوه، معامله و

۱- وسائل الشیعه، ج۱۶، کتاب الأَمر بالمعروف و النهی عن المنکر و ما یلق به، أَبْوَابُ الْأَمْرِ وَ النَّهْیِ وَ مَا یُنَاسِبُهُمَا، باب۷، ح۵، ص۳۰۷: وَ [الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ] عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَبِی الْبِلَادِ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ۹: مَنْ سَأَلَکُمْ بِاللَّهِ فَأَعْطُوهُ وَ مَنْ أَتَاکُمْ مَعْرُوفاً فَکَافِئُوهُ وَ إِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُکَافِئُونَهُ فَادْعُوا اللَّهَ لَهُ حَتَّی تَظُنُّوا أَنَّکُمْ قَدْ کَافَأْتُمُوهُ. ‌ همان، ح۷، ص۳۰۷: [الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ فِی کِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِیمَ] قَالَ: وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ۹: کَفَاکَ بِثَنَائِکَ عَلَی أَخِیکَ إِذَا أَسْدَی إِلَیْکَ مَعْرُوفاً أَنْ تَقُولَ لَهُ: جَزَاکَ اللَّهُ خَیْراً وَ إِذَا ذُکِرَ وَ لَیْسَ هُوَ فِی الْمَجْلِسِ أَنْ تَقُولَ: جَزَاهُ اللَّهُ خَیْراً فَإِذاً أَنْتَ قَدْ کَافَأْتَهُ.

ص: ۱۴۶

مصانعه در مقابل حکم است، امّا هدیه، اصلاً مقابله در ذاتش نیست، هر چند لازمه ی خارجی آن است؛ زیرا با این هدیه می خواهد محبّتی در دل قاضی ایجاد شود که نسبت به او انعطاف داشته باشد و به نفع او حکم صادر کند.

در مورد حکم هدیه می گوییم: اگر هدیه ای تحت عنوان «طلب تعطّف قاضی برای حکم کردن، خصوصاً حکم به نفع او، به حق یا به باطل» قرار بگیرد، بعیـد نیست که بر خود این هـدیه، رشوه اطلاق شود. گرچه گفتیم: هدیه با رشوه تغایر مفهومی دارند، ولی این طور هم نیست که قابل جمع نباشـند، کما این که دو مفهوم «سیاهی» و «شیرینی» که با هم تباین دارند، در مصداقی مثل خرما هر دو جمع می شونـد، بنابراین این جا هم مانعی نـدارد دو مفهوم رشوه و هدیه با هم جمع شود که در این صورت، این هدیه حرام بوده و تمام احکام رشوه را دارد.

کلامی از امیرالمؤمنین – علیـه السـلام – در آن خطبـه ی معروف کـه دربـاره ی أشـعث بـن قیس لعنه الله علیه فرمودنـد، می تـواند شاهدی بر این مطلب باشد:

وَ اللَّهِ لَأَنْ أَبِيتَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ مُسَهَّداً أَوْ أُجَرَّ فِي الْأَغْلَالِ مُصَفَّداً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ ظَالِماً لِبَعْضِ الْعِبَادِ وَ غَاصِباً لِشَيْ ءٍ مِنَ الْحُطَامِ وَ كَيْفَ أَظْلِمُ أَحَداً لِنَفْسٍ يُسْرِعُ إِلَى الْبِلَى قُفُولُهَا وَ يَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا؟!

سوگند به خدا، اگر تمام شب را بر روی خارهای سعدان به

ص: ۱۴۷

سر ببرم، و یـا بـا غل و زنجیر به این سو یا آن سو کشـیده شوم، خوش تر دارم تا خـدا و پیامبرش را در روز قیامت، در حالی ملاقات کنم که به بعضـی از بنـدگان سـتم، و چیزی از حطـام دنیـایی را غصب کرده بـاشم. چگـونه به کسـی ظلم کنم، آن هم برای نفسـی [جسمی] که به سوی کهنگی و پوسیده شدن پیش می رود و در خاک، زمانی طولانی اقامت می کند؟!

وَ اللَّهِ لَقَـدْ رَأَیْتُ عَقِیلًا وَ قَـدْ أَمْلَقَ حَتَّی اسْـتَمَاحَنِی مِنْ بُرِّکُمْ صَاعـاً وَ رَأَیْتُ صِبْیَانَهُ شُـعْثَ الشُّعُورِ غُبْرَ الْأَلْوَانِ مِنْ فَقْرِهِمْ کَأَنَّمَا سُوِّدَتْ وُجُوهُهُمْ بِـالْعِظْلِمِ وَ عَـاوَدَنِی مُؤَکِّداً وَ کَرَّرَ عَلَیَّ الْقَوْلَ مُرَدِّداً فَأَصْـغَیْتُ إِلَیْهِ سَـمْعِی فَظَنَّ أَنِّی أَبِیعُهُ دِینِی وَ أَتَّبِعُ قِیَـادَهُ مُفَارِقـاً طَرِیقَـتِی فَـأَحْمَیْتُ لَهُ حَدِیـدَهً ثُمَّ أَدْنَیْتُهَا مِنْ جِسْـمِهِ لِیَعْتَبِرَ بِهَا فَضَـجَّ ضَـجِیجَ ذِی دَنَفٍ مِنْ أَلَمِهَا وَ کَادَ أَنْ یَحْتَرِقَ مِنْ مِیسَـمِهَا فَقُلْتُ لَهُ ثَکِلَتْکَ الثَّوَاکِلُ یَا عَقِیلُ أَ تَئِنُّ مِنْ حَدِیدَهٍ أَحْمَاهَا إِنْسَانُهَا لِلَعِبِهِ وَ تَجُرُّنِی إِلَی نَارٍ سَجَرَهَا جَبَّارُهَا لِغَضَبِهِ أَ تَئِنُّ مِنَ الْأَذَی وَ لَا أَئِنُّ مِنْ لَظَی؟!

به خـدا سوگنـد، برادرم عقیـل را دیـدم که به شـدّت، تهی دست شـده و از من درخواست داشت تـا یک صاع (حـدود سه کیلو) از گندم های شما (بیت المال) را به او ببخشم. کودکانش را دیدم که از گرسنگی موهایشان ژولیده، و رنگشان تیره شده، گویا با نیل، سیاه شده بودند. پی در پی با من دیدار و درخواست خود را تکرار می کرد، چون به گفته های او گوش دادم، پنداشت که دین

ص: ۱۴۸

خود را به او می فروشم و به دلخواه او رفتار و از راه و رسم خود دست بر می دارم. روزی آهنی را در آتش گداخته به جسمش نزدیک کردم تا عبرت بگیرد، [عقیل چشمش نمی دید و متوجه نبود حضرت چه می کند] پس چونان بیمار از درد فریاد زد و نزدیک بود از حرارت آن بسوزد. به او گفتم: ای عقیل! گریه کنندگان بر تو بگریند! از حرارت آهنی می نالی که انسانی به بازیچه آن را گرم ساخته است، امّا مرا به آتش دوزخی می خوانی که خدای جبّارش با خشم خود آن را گداخته است؟! تو از حرارت ناچیز می نالی و من از حرارت آتش الهی ننالم؟!

وَ أَعْجَبُ مِنْ ذَلِکَ طَارِقٌ طَرَقَنَا بِمَلْفُوفَهٍ فِی وِعَائِهَا وَ مَعْجُونَهٍ شَنِئْتُهَا کَأَنَّمَا عُجِنَتْ بِرِیقِ حَیَّهٍ أَوْ قَیْئِهَا فَقُلْتُ: أَ صِلَهٌ أَمْ زَکَاهٌ أَمْ صَدَقَهٌ فَذَلِکَ مُحَرَّمٌ عَلَیْنَا أَهْلَ الْبَیْتِ؟ فَقَالَ: لَا ذَا وَ لَا ذَاکَ وَ لَکِنَّهَا هَدِیَّهٌ فَقُلْتُ: هَبِلَتْکَ الْهَبُولُ أَ عَنْ دِینِ اللَّهِ أَتَیْتَنِی لِتَخْدَعَنِی أَ مُخْتَبِطٌ أَنْتَ أَمْ ذُو جِنَّهٍ أَمْ تَهْجُرُ وَ اللَّهِ لَوْ أُعْطِیتُ الْأَقَالِیمَ السَّبْعَهَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاکِهَا عَلَی أَنْ أَعْصِیَ اللَّهَ فِی نَمْلَهٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِیرَهٍ مَا فَعَلْتُهُ وَ إِنَّ دُنْیَاکُمْ عِنْدِی لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَهٍ فِی فَمِ جَرَادَهٍ تَقْضَمُهَا مَا لِعَلِیٍّ وَ لِنَعِیمٍ یَفْنَی وَ لَذَّهٍ لَا تَبْقَی نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلَلِ وَ بِهِ نَسْتَعِینُ؛ (۱)

و از این حادثه، شگفت آورتر این که شب هنگام، کسی

۱- نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ی۲۲۴، و من کلام له۷ یتبرأ من الظلم، ص ۳۴۷.

ص: ۱۴۹

[أشعث بن قیس] به دیدار ما آمد و ظرفی سر پوشیده پر از حلوا داشت، معجونی در آن ظرف بود [چنان از آن متنفّر شدم] که گویا آن را با آب دهان مار سمّی، یا قی کرده ی آن مخلوط کرده اند.

به او گفتم: صله است یا زکات یا صدقه که این دو، بر ما اهل بیت پیامبر – صلی الله علیه و آله و سلم – حرام است؟ گفت: نه زکات است نه صدقه، بلکه هدیه است. گفتم: زنان بچّه مرده بر تو بگریند، آیا از راه دین وارد شدی که مرا بفریبی یا عقلت آشفته شده یا جن زده شدی یا هذیان می گویی؟!

به خدا سوگند، اگر هفت اقلیم را با آن چه در زیر آسمان هاست به من دهند تا خدا را نافرمانی کنم که پوست جوئی را از مورچه ای به ناروا بگیرم، چنین نخواهم کرد و همانا این دنیای شما نزد من از برگ جویده شده در دهان ملخ پست تر است.

علی را با نعمت های فنا پذیر و لذّتهای ناپایدار چه کار؟! به خدا پناه می بریم از خفتن عقل، و زشتی لغزش ها، و از او یاری می جوییم.

از این کلام حضرت که فرمود: «أ عَنْ دِینِ اللَّهِ أَتَیْتَنِی لِتَخْدَعَنِی» استفاده می شود: وقتی قرائن نشان می دهد که هدیه را برای رسیدن به غرض داده است، حرام است و مصداق رشوه می شود.

ص: ۱۵۰

مقـام معظم رهـبری دام ظلّه نیز خطـاب به کسـی که ادعـا می کرد هـدیه بوده است، فرمودنـد: «تو که می دانستی پولی که به تو می دهند، برای چیست، آن رشوه است». البته این در مورد غیر قاضی بود و تعبیری درست، دقیق و فقیهانه بود.

حکم به حرمت از طریق تنقیح مناط و نقد آن

جناب شـیخ- قدس سرّه - می فرماید: علی فرض این که بر چنین هدیه ای رشوه صادق نباشد، با تنقیح مناط می توانیم بگوییم حرام است (۱) .

ولی ما می گوییم: اگر عنوان رشوه بر هدیه صادق نباشد، علم به این که مناط آن را داشته باشد مشکل است، گرچه بعید نیست.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۴۶: الهدیه تبذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوه أو بحکمها بتنقیح المناط.

ص: ۱۵۱

آیا در غیر باب قضاوت هم رشوه حرام است؟

اشاره

همان طور که قبلاً- بیان کردیم: با تتبع و ریشه یابی که از طریق لغت و روایات کردیم، به این نتیجه رسیدیم که رشوه در غیر مورد قضاء هم استعمال می شود و بعضی لغویین مثل فیّومی در «المصباح المنیر» و ابن أثیر در «نهایه» هم تصریح کرده اند که رشوه أعم است و در غیر مورد قضاء هم استعمال می شود.

در المصباح المنیر آمده است: «الرِّشْوَهُ بِالْکَسْر: مَا یُعْطِیهِ الشَّخْصُ

ص: ۱۵۲

الحَاکِمَ و غَیْرَهُ لِیَحْکُمَ لَهُ أَوْ یَحْمِلَهُ عَلَی مَا یُرِیدُ» (۱) ؛ رشوه چیزی است که فرد، به حاکم (قاضی) یا غیر حاکم می دهد تا [حاکم] به نفع او حکم کند یا [غیر حاکم] کاری مطابق میل و اراده ی او انجام دهد؛ مثلاً به کسی که مسئولیتی دارد بگوید: خیابان را از فلان طرف احداث کن، یا پمپ بنزین را فلان جا بساز.

در نهایه ی ابن اثیر هم آمده است: «الرِّشْوَهُ و الرُّشْوَهُ: الوصله إلی الحاجه بالمصانعه» (۲) ؛ رسیدن به مقصود با نوعی ساخت و پاخت، رشوه است؛ مثلاً: «أن یبذل له مالاً علی أن یصلح أمره عند الامیر»؛ پولی به کسی بدهد که پارتی او شود تا رئیس فلان جا استخدامش کند. همه ی این موارد، رشوه است.

ولی دلیلی نداریم که «کلّ ما یصدق علیه الرشوه» حرام باشد، بلکه در مقابل، دلیل داریم که بعضی از رشوه ها حلال است، مانند:

صحیحه ی محمد بن مسلم@

وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنِ الرَّجُلِ یَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَهَ عَلَی أَنْ

۱- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲- النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۲، ص ۲۲۶.

ص: ۱۵۳

یَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَیَسْکُنَهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. (۱)

و روایت حکیم بن حکم@:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ عن إِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبِی سَمَّاکٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ حُکَیْمِ بْنِ حَکَمٍ الصَّیْرَفِیِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ – علیه السلام – وَ سَأَلَهُ حَفْصٌ الْأَعْوَرُ فَقَالَ: إِنَّ السُّلْطَانَ یَشْتَرُونَ مِنَّا الْقِرَبَ وَ الْأَدَاوَی فَیُوَکِّلُونَ الْوَکِیلَ حَتَّی یَسْتَوْفِیَهُ مِنَّا فَنَرْشُوهُ حَتَّی لَا یَظْلِمَنَا فَقَالَ: لَا بَأْسَ مَا تُصْلِحُ بِهِ مَالَکَ ثُمَّ سَکَتَ سَاعَهً ثُمَّ قَالَ: إِذَا أَنْتَ رَشَوْتَهُ یَأْخُذُ أَقَلَّ مِنَ الشَّرْطِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: فَسَدَتْ رِشْوَتُکَ. (۲)

بنابراین، اطلاقی که از لحاظ سند صحیح باشد و بیان کند هر رشوه ای حرام است، وجود ندارد. پس می گوییم آن رشوه ای که به عنوان رشوه حرام است و در حد کفر بالله و شرک بالله است، اختصاص به رشوه ی در قضاوت و حکم دارد.

حکم رشوه در مقابل عمل حرام در غیر باب قضاوت

امّا این بدین معنی نیست که در غیر قضاوت، مطلقاً رشوه جایز است،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۵، ص ۲۷۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کِتَابُ التِّجَارَه، أَبْوَابُ أَحْکَامِ الْعُقُودِ، باب۳۷، ص ۹۶.

ص: ۱۵۴

بلکه ممکن است تحت عناوین دیگری حرام باشد؛ مثلاً همان طوری که مرحوم شیخ فرمودند (۱) اگر رشوه بدهد تا کار حرامی صورت بگیرد، چنین رشوه ای هم حرام است؛ زیرا اجرت در مقابل فعل حرام، حرام است و اصلاً عقد اجاره منعقد نمی شود؛ چون مقتضای ادله ی اجاره، از جمله آیه ی شریفه ی ‹أَوْفُوا بِالْعُقُودِ› (۲) آن است که مورد اجاره باید توسط اجیر انجام گیرد، در حالی که حرام بودن فعل، به معنای آن است که آن فعل نباید انجام گیرد. در نتیجه، مورد اجاره قابل تسلیم نیست، و چیزی که ممتنع التسلیم است، نمی توان بر آن عقد اجاره منعقد کرد، لذا مالک رشوه نمی شود. بلکه می توان گفت علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تکلیفی هم دارد؛ چون چنین قرارداد یا معاطاتی متضمّن تشویق به فعل حرام و ترویج حرام است و نه تنها حرمت تکلیفی دارد، بلکه بر هر فرد مکلّفی، واجب است از باب «نهی از منکر و دفع منکر» مانع تحقق حرام شود؛ نه این که رشوه بدهد که محقق شود.

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص ۲۴۷: فإن کان أمره منحصراً فی المحرّم أو مشترکاً بینه و بین المحلّل لکن بذل علی إصلاحه حراماً أو حلالًا، فالظاهر حرمته لا ـ لأجل الرشوه لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرُّشا فی الحکم بل لأنّه أکلٌ للمال بالباطل، فتکون الحرمه هنا لأجل الفساد.

۲- سوره ی مائده، آیه ی ۱: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهیمَهُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما یُتْلی عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ ما یُریدُ)

ص: ۱۵۵

حکم رشوه در مقابل عمل مباح در غیر باب قضاوت

بعضی به طور مطلق گفته اند: گرفتن رشوه در مقابل عمل مباح، جایز است؛ چون عمل حرّ مسلم بوده و محترم است و ادلّه ای مانند آیه ی شریفه ی ‹أَوْفُوا بِالْعُقُودِ› و روایت «لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا تَبْطُلُ وَصِيَّتُهُ» (۱) و ... بر جواز گرفتن چنین رشوه ای دلالت می کند و اگر کسی دارای منصبی شد، مثلاً حاکم یا وزیر یا استاندار شد، منصب او دلیل نمی شود که پول در مقابل کارش حرام باشد.

ولی ما می گوییم مرادتان از عمل مباح چیست؟ اگر مباح بالمعنی الأخص باشد؛ یعنی انجام آن عمل نه حرمتی دارد و نه وجوب، در این صورت گرفتن رشوه در مقابل این عملِ مباح بالمعنی الأخص، جایز است و مشکلی ندارد.

ولی اگر مراد، مباح بالمعنی الأعم باشد؛ یعنی عمل حرامی نیست، ولی وظیفه ی اوست که به طور مجانی انجام دهد؛ مثلاً شخصی را در اداره ی ثبت احوال با حقوق معیّنی مأمور کرده اند که مجّانی شناسنامه

۱- الکافی (ط - الإسلامیه)؛ ج ۷، ص ۳۹۹: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ٨ عَنْ شَهَادَةِ أَهْلِ الْمِلَلِ هَلْ تَجُوزُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ؟ فَقَالَ: لَا إِلَّا أَنْ لَا يُوجَدَ فِي تِلْكَ الْحَالِ غَيْرُهُمْ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُمْ جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا تَبْطُلُ وَصِيَّتُهُ.

ص: ۱۵۶

صادر کنـد، اگر این شـخص در مقابل صـدور شناسـنامه از مراجعین طلب رشوه کند، یا پزشـکی در بیمارسـتان موظف است مجانی ویزیت کند، اگر از بیماران طلب پول کند، جایز نیست؛ چون مصداق «أکل مال به باطل» است.

بله، اگر وظیفه ی او نباشـد که به طور مجـانی انجام دهـد، هر چنـد آن عمل بر او واجب باشـد (واجب عینی یا کفایی)، ماننـد نانوا، قصـاب و ... که وجـوبش به نحـو مجـانی نیست بلکه چه بسـا مجـانی بـودنش بـاعث اختلاـل نظـام و بی نظمی می شود پول گرفتن اشکالی ندارد و صدق رشوه بر چنین پولی هم مشکل است و بلکه می توانیم بگوییم صادق نیست.

حکم رشوه در مقابل کاری که اعم از حلال و حرام است

اشاره

مسأله ی دیگری که مرحوم شـیخ و دیگران متعرض شـده انـد آن است که رشوه در مقابل عملی که اعم از حلال و حرام است چه حکمی دارد؟ یعنی می خواهـد فلان عمل محقق شود؛ چه از طرق حلال و چه از طریق حرام مثلاً می خواهد فرزندش در فلان اداره اسـتخدام شود، اگر از طریق قـانونی و حلال انجام شـد، فبها و إلّا از طریق غیر قانونی و حرام رشوه در مقابل چنین عملی چه حکمی دارد؟

این مسأله می تواند صورت های مختلفی داشته باشد:

ص: ۱۵۷

صور مختلف مسأله

الف. أصلاً مصداق حلال نداشته و منحصر در طریق حرام باشد.

در این صورت حرام است؛ چون مصداق «اکل مال به باطل» است و مانند آن است که از اوّل، قرارداد روی مصداقِ حرام بسته شود که بطلانش واضح است.

شبهه و دفع آن

برخی در استدلال به آیه ی شریفه ی ‹وَ لاـ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِـلِ› بر بطلان صورتی که فقط مصداق حرام داشته باشد، مناقشه ای را با این بیان مطرح کرده اند: «باء» در ‹بِالْباطِلِ› «باء» سببیت است؛ نه مقابله. بنابراین، معنای آیه ی شریفه این چنین می شود: به سبب باطل؛ یعنی با عقد باطل مثل قمار، ربا، رشوه، عقد غرری و ... اموال یکدیگر را نخورید. پس اگر سبب معامله صحیح باشد مانند ما نحن فیه که اجاره است دیگر اکل مال به باطل نیست و مانعی ندارد، حتی اگر ثمن یا مثمن باطل باشد.

امّا ما در بحث های گذشته گفتیم: لازم نیست معنای «باء» منحصر بین «مقابله» یا «سببیت» باشد، بلکه «باء» به معنای «استعانت» است که در این صورت شامل هر دو می شود؛ یعنی اموال یکدیگر را با استعانت باطل چه از طریق عقد باطل و چه از طریق عوض باطل نخورید. در ما نحن فیه هم چون عوض به خاطر انحصار در مصداق حرام باطل است، پس اکل مال به باطل صادق است و معامله باطل است.

ص: ۱۵۸

ب. منحصر در طریق حرام نباشد و انصراف داشته باشد بر طریق حلال و یا واضح باشد که قصد بر طریق حلال بوده است.

در این صورت، پولی که می دهد حلال است و مشکلی ندارد و ممکن است عنوان رشوه هم بر آن صادق نباشد.

ج. منحصر در طریق حرام نباشد، ولی به اطلاق تصریح کند و بگوید چه از طریق حلال و چه از طریق حرام، این عمل را انجام بده.

در این صورت، بعید نیست بگوییم: هم از لحاظ وضعی حرام و باطل است؛ چون چنین اطلاقی مقدور او نیست، و هم از لحاظ تکلیفی حرام است علی تأمّلٍ؛ چون به نوعی مشتمل بر ترویج گناه است.

د. منحصر در طریق حرام نیست و تصریح به اطلاق نمی کند و قصدش هم اطلاق نیست و انصرافی هم وجود ندارد، بلکه قرارداد، روی جامع قرار می گیرد که هم می تواند منطبق شود بر فرد حلال و هم بر فرد حرام.

کلام مرحوم شیخ – قدس سرّه – در بطلان عقد بر جامع بین حلال و حرام

در مورد این صورت، ظاهر کلام شیخ (۱) و عده ای آن است که حرام

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: فإن کان أمره منحصراً فی المحرّم أو مشترکاً بینه و بین المحلّل، لکن بذل علی إصلاحه حراماً أو حلالاً فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوه لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرُّشا فی الحکم بل لأنّه أکلٌ للمال بالباطل، فتکون الحرمه هنا لأجل الفساد، فلا یحرم القبض فی نفسه، و إنّما یحرم التصرف لأنّه باقٍ علی ملک الغیر. نعم، یمکن أن یستدلّ علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقدم فی هدیّه الولاه و العمال.

ص: ۱۵۹

است؛ چون مصداق «أکل مال به باطل» است.

نقد کلام مرحوم شیخ- قدس سرّه -

خدمت مرحوم شیخ می گوییم: آن چه که متعلّق قرارداد است، جامع است و جامع بین حلال و حرام، حلال است. اگر عامل، به سوء اختیارش بر فرد حرام منطبق کند، ربطی به قرارداد ندارد. بنابراین نمی توانیم بگوییم قرارداد باطل است. اکل مال به باطل هم نیست؛ زیرا در مقابل عمل محترمی است که حلال است؛ چون جامع بین حلال و حرام، حلال است؛ زیرا جامع همیشه در ضمن افرادش وجود دارد و اگر جامع حرام باشد، دیگر نمی تواند فرد حلال داشته باشد، پس جامع، حرام نیست و قرارداد بر روی آن مشکلی ندارد.

امّا این که این شخص با سوء اختیار خودش منطبق بر حرام کرده آیا مستحق اجرت است یا نه؛ مثلاً با کسی قرارداد بست که لباس هایش را بشوید، لباس شستن، هم می تواند با آب غصبی باشد و هم با آب مباح. اگر با آب غصبی لباس ها را بشوید، آیا مستحق أجرت است یا نه، محل خلاف است، ولی اصلِ قرارداد مشکلی ندارد.

ص: ۱۶۰

دلیل دیگری بر حرمت رشوه ی در غیر باب قضاوت

اشاره

بعضـی به مفهوم اولویت روایاتی که بیان می کند: «هَدِیَّهُ الْأُمَرَاءِ غُلُولٌ» (۱) یا «وَ إِنْ أَخَذَ [الوالی] هَدِیَّهً کَانَ غُلُولًا» (۲) و ... تمسک کرده انـد برای اثبات این که رشوه ی به غیر قضات حرام است؛ یعنی اگر هـدیه به أمراء حرام باشد، رشوه به طریق اولی حرام است. بنابراین رشوه به امراء، ولات و عمّال حرام است (۳) .

نقد این استدلال

صورت این استدلال، درست است که اگر هدیه به امراء حرام باشد، به طریق اولی رشوه ی به آن ها نیز حرام خواهد بود. این که در روایات

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب آداب قاضی، باب۸، ح۶، ص ۲۲۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتـاب التجاره، ابواب مایکتسب به، باب ۵، ح ۱۰، ص ۹۴. البته در این روایت، تصـریح شده رشوه ای که والی می گیرد شرک بالله است، و احتیاج نیست به مفهوم اولویت استناد شود: [محمد بن علی بن الحسین] فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِیسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَی بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ عَنْ سَعْدٍ الْإِسْکَافِ عَنِ الْأَصْبَغِ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ – علیه السـلام – قَـالَ: أَیُّمَـا وَالٍ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَ عَنْ حَوَائِجِهِ وَ إِنْ أَخَـذَ هَـدِیَّهً کَانَ غُلُولًا وَ إِنْ أَخَذَ الرِّشْوَهَ فَهُوَ مُشْرِکٌ. (امیرخانی)

۳- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۷: نعم، یمکن أن یستدلّ علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقـدم فی هـدیّه الولاه و العمال. و أمّا بذل المـال علی وجه الهـدیّه الموجبه لقضـاء الحـاجه المبـاحه فلا حظر فیه، کما یـدلّ علیه ما ورد فی أنّ الرجل یبـذل الرشوه لیتحرک من منزله لیسکنه؟ قال: «لا بأس»

ص: ۱۶۱

بحث رشوه ی به امراء نیامده، به خاطر آن است که عمدتاً رشوه ی به قضات، مبتلابه آن ها بوده است و إلّا اولویت عرفیه در این جا وجود دارد.

امّا مشکلی که در این استدلال وجود دارد این است: دلیلی که از لحاظ سند، تام باشد و بیان کند هدیه ی به أمراء حرام است، وجود ندارد؛ زیرا آن روایاتی که ذکر شد، هیچ کدام سندش تام نیست.

علاوه بر آن که آن روایات فقط درباره ی أمراء و ولات است و شامل بقیه ی عمّال مثل رئیس ثبت اسناد، که نه امیر است و نه والی نمی شود، گر چه روایتی از عامّه وجود داشت که به طور مطلق بیان می کرد «هدیه العمال غلول» ولی با صِرف یک روایت عامیه ای که از لحاظ سند تام نیست، نمی توان فتوا داد.

بنابراین در مواردی که گفتیم رشوه ی به غیر قاضی حرام است، عمدتاً دلیل، همان «اکل مال به باطل» است.

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

حکم معامله ی محاباتی با قاضی

اشاره

مسأله ی دیگری که جناب شیخ- قدس سرّه - مطرح می فرماید، معامله ی محاباتی (۱) با قاضی است. معامله ی محاباتی این است که مثلاً جنسی را کمتر از قیمتش به قاضی می فروشد؛ مثلاً طلافروشی، طلایی را که مثقالی مثلاً ۲۵۰ هزار تومان است، به قیمت ۲۰۰ هزار تومان به قاضی می فروشد. (۲)

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۸: و ممّا یُعدُّ من الرشوه أو یلحق بها المعامله المشتمله علی المحاباه کبیعه من القاضی ما یساوی عشره دراهم بدرهم.

۲- یک نمونه ی شبیه به معامله محاباتی را ما با آن برخورد کرده ایم. زرگر متدینی می گفت: قاضیی از ما به اندازه ی یک میلیون تومان طلا خرید و گفت شش ماه دیگر پولش را می دهد، شش ماه دیگر که طلا گران شده بود، همان طلای ما را به قیمت روز به ما فروخت و مازاد قیمت را گرفت. ما هم، به خاطر قاضی بودنش جرأت نمی کردیم به خاطر بعضی جهات قبول نکنیم. این البته معامله ی محاباتی نیست، حیله ی دیگری است.

ص: ۱۶۴

صور مختلف معامله ی محاباتی با قاضی

در معامله ی محاباتی با قاضی، سه صورت متصوّر است:

صورت اول: در این صورت، شخص پرداخت کننده، اصلاً قصد معامله نمی کند، بلکه قصدش این است که چیزی به قاضی بدهد، هر چند در ضمن یک معامله ی صوری محاباتی تا قاضی به نفع او حکم کند؛ مثلًا مغازه دار، جنسی را بیست هزار تومان کمتر از قیمتش به قاضی می فروشد و هدفش رساندن آن بیست هزار تومان است به دست قاضی در ضمن این معامله که یک معامله ی صوری است.

این صورت، روشن است که مصداق رشوه است؛ زیرا چیزی را به قصد رشوه به قاضی می دهد، بدون این که قصد معامله کرده و معامله ای هم در حقیقت محقق شده باشد، پس این رشوه و حرام است.

صورت دوم: قصد معامله کرده و واقعاً بیع انجام می دهد، امّا به شرط این که قاضی به نفع او حکم کند؛ مثلًا می گوید: حالا که پرونده ی ما زیر دست شماست، فلان جنس را که قیمتش این مقدار است، بیست هزار تومان کمتر به شما می فروشم به شرطی که به نفع من حکم کنی (۱) .

۱- مرحوم شیخ در مورد صورت دوم می فرماید: «قصد المعامله لکن جعل المحاباه لأجل الحکم له بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرّح بها فی العقد، فهی الرشوه» یعنی «حکم کردن» از مواردی است که هر دو طرف بر آن تواطؤ دارند، اما تصریحی به این شرط، در ضمن عقد نشده است. (امیرخانی)

ص: ۱۶۵

در مورد این صورت هم، جناب شیخ- قدس سرّه - می فرماید: رشوه است و حرام. ولی رشوه در شرط معامله، محقق شده است؛ زیرا بیست هزار تومان تخفیف را در مقابل حکم قرار داده است و این طور نیست که رشوه ی حرام اختصاص به صورت مستقل داشته باشد، بلکه هر جا صدق رشوه نمود، حرام است، هر چند که به عنوان شرط باشد.

صورت سوم: قصد معامله کرده و واقعاً بیع انجام می دهد، شرطی هم در ضمن معامله نیست که تخفیف در مقابل حکم باشد، ولی معامله را محاباتی انجام می دهد لإیراث الحب؛ محبت قاضی را نسبت به خود جلب کند؛ به خاطر این که «جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَی حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَیْهَا» (۱) ؛ قلب ها بر محبت کسی که به او احسان می کند، سرشته شده است. البته، شواهد و اماراتی هم هست که قاضی می فهمد او برای چه، چنین تخفیفی داده است.

در این صورت سوم که داعی برای معامله، ایجاد داعی در قاضی برای

۱- بحارالأنوار، ج ۷۴، باب ۷ (ما جمع من مفردات کلمات الرسول۹)، ص ۱۴۲. روایت دیگری به این مضمون در وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب وجوب حب المطیع و بغض العاصی، ص ۱۸۵، وجود دارد: و رَوَاهُ الْکُلَیْنِیُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَدِیدٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَی حُبِّ مَنْ نَفَعَهَا وَ بُغْضِ مَنْ ضَرَّهَا. (غروی)

ص: ۱۶۶

حکم به نفع اوست، مرحوم شیخ می فرماید: مثل صورت هدیه به قاضی است (۱) و همان طور که گفتیم، هدیه اگر به قصد این باشد که ایراث حب کند تا به نفع او حکم کند، مصداق رشوه است، این معامله هم، مصداق رشوه است و حرام است.

آیا در این سه صورت، علاوه بر حرمت، معامله هم باطل است؟

اشاره

در این که این سه صورت معامله ی محاباتی، مصداق رشوه بوده و حرام است، ما هم با شیخ موافقیم، امّا سؤالی که این جا مطرح می شود آن است که آیا علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم دارد؟ ممکن است یک معامله ای از لحاظ تکلیفی حرام باشد، امّا از لحاظ وضعی حرام و باطل نباشد؛ مثلاً بنابر فرضی که بگوئیم بیع وقت النداء تکلیفاً حرام است، اگر کسی وقت النداء معامله کند، معامله اش باطل نیست؛ زیرا حرمتش به خاطر شاغلیتش عن ذکر الله است و منافاتی با تحقّق نقل و انتقال ندارد. و از طرفی در بحث اصول گفته ایم: نهی در معاملات همیشه مساوی با فساد نیست. لذا باید ببینیم در این سه صورت، حرمت وضعی دارد یا نه؟

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۹: و إن قصد أصل المعامله و حابی فیها لجلب قلب القاضی، فهو کالهدیّه ملحقه بالرشوه. و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی. فإن لم یقصد من المعامله إلّا المحاباه التی فی ضمنها، أو قصد المعامله لکن جعل المحاباه لأجل الحکم له بأن کان الحکم له من قبیل ما تواطئا علیه من الشروط غیر المصرّح بها فی العقد فهی الرشوه.

ص: ۱۶۷

مرحوم شیخ می فرماید: «و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی» امّا وجهی را ذکر نمی فرماید.

اگر رشوه مستقیماً در مقابل حکم باشد، روشن است که معامله باطل است؛ زیرا مشمول آیه ی شریفه ی ‹وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ› شده، نقل و انتقال محقق نمی شود. امّا در معاملات محاباتی با قاضی، فرض این است که معامله انجام شده و معامله وقتی ما بإزاء دارد، مصداق اکل مال به باطل نمی شود؛ زیرا کسی نگفته معاملات محاباتی باطل است. فروشنده ای، خریدار را دوست می دارد، به او تخفیف می دهد، این کار نه تنها مشکلی ندارد، بلکه پسندیده هم هست، پس اکل مال به باطل صادق نیست. بنابراین به چه دلیل بگوییم معامله ی محاباتی با قاضی باطل است؟!

بله، در مورد صورت اوّل، از آن جایی که فرض آن است: قصد معامله نکرده و فقط قصد پرداخت رشوه کرده، ناقلی وجود ندارد و عنوان رشوه هم حداقل بر بخشی از آن صادق است، پس ‹وَ لا ـ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ› شاملش می شود و باطل است. ولی چنین فرضی واقعاً نادر است که اصلاً قصد معامله نداشته باشد. امّا در مورد صورت دوم و سوم چرا باید بگوییم معامله باطل است؟ وجهش چیست؟

کلام سیّد خوئی– قدس سرّه – در عدم بطلان معامله ی محاباتی و توضیح آن:

سید خویی در عدم بطلان معامله ی محاباتی در صورت دوم و سوم

ص: ۱۶۸

بیانی دارند (۱) که توضیحش به این صورت است:

امّا صورت سوم که قصد معامله کرده و شرط حرامی هم نکرده، ولی داعی او برای این معامله ایجاد داعی برای قاضی بوده تا به نفع او حکم کند، می گوییم: اگر هم این معامله باعث شود قاضی به نفع او حکم کند، این حکم کردن او، جزئی از ثمن واقع نشده است؛ زیرا داعی در مقابل ثمن یا مثمن واقع نمی شود، لذا گفته اند: تخلّف داعی موجب خیار نمی شود؛ مثلاً کسی چون فکر می کرد مهمان برایشان خواهد آمد، سه

۱- مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص ۲۷۳: قوله و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی. أقول: لا ـ وجه لفساد المعامله المشتمله علی المحاباه المحرمه إلا إذا کان الحکم للمحابی شرطا فیها، و قلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فیحکم بالبطلان. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۷۴: أقول: قد ذکرنا أن الباذل قد یعطی الرشوه للقاضی أو غیره لیحکم له علی خصمه، و قد یحابیه فی معامله لیحکم له فی الخصومات و الدعاوی، و قد یرسل الیه هدیه بداع الحکم له أما الأول فلا شبهه فی ضمان القابض المال الذی أخذه من الدافع بعنوان الرشوه، کما لا شبهه فی الحرمه علیهما تکلیفا، فیجب علی الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القیمه مع التلف ... و أما الثانی فهو کالأول من حیث الحرمه التکلیفیه، و لکن لا وجه للضمان لما نقص من القیمه، فإن غایه الأمر أن المعامله کانت المشروطه بالشرط الفاسد، و قد عرفت إجمالا، و ستعرف تفصیلا: أن الشروط مطلقا لا تقابل بجزء من الثمن، و أن الفاسد منها لا یوجب فساد المعامله، و إنما یثبت الخیار فقط للمشروط له. و أما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فیه أیضا، لأن الدافع لم یقصد المقابله بین الحکم و المال المبذول للقاضی، و إنما إعطاء مجانا لیحکم له، فیکون مرجعه إلی هبه مجانیه فاسده، لأن الداعی لیس قابلا للعوضیه، و لا مؤثرا فی الحکم الشرعی وضعا، و لا تکلیفا.

کیلو گوشت خریـد، بعـد متوجّه شـد اشـتباه کرده، آیا می توان گفت این جا چون تخلّف داعی شـده، حقّ فسـخ دارد؟! هیـچ عرفی داعی را در مقابل مثمن و به عنوان بخشـی از ثمن قرار نمی دهـد. بنابراین در این صورت وقتی ارکان معامله تمام است و وجهی هم برای بطلان آن نیست، اطلاق ‹أَوْفُوا بِالْعُقُودِ› (۱) و ‹أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ› (۲) و ... شاملش می شود و معامله صحیح است، هر چنـد از لحاظ تکلیفی حرام است.

و امّـا صورت دوم که شـرط کرده در مقابل تخفیفی که می دهـد، قاضـی به نفع او حکم کنـد و در واقع حکم قاضـی به عنوان ثمن برای بخشـی از مثمن به نحو شـرط قرار داده شده است، می گوییم: گرچه در لباب این چنین است، ولی هیچ وقت شـروط در مقابل اثمان واقع نمی شود، همان طور که الهَيَئات و الأوصاف لاتقابل بالأثمان. به همین دلیل است که اگر شرط، مجهول باشد نه مجهول مطلق که وفـای به شـرط ممکن نباشـد بنا بر نظر أشـهر و أقوی، معامله باطل نمی شود؛ چون شـرط، در مقابل ثمن یا مثمن واقع نمی شود. شرط، التزام فی الالتزام است؛ یعنی

۱- سوره ی مائده، آیه ی۱: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَةُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما يُتْلى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ ما يُريدُ)

۲- سوره ی بقره، آیه ی۲۷۵: (الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما يَقُومُ الَّذی يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ)

ص: ۱۷۰

التزامی در ضمن عقد. نهایت آن است که اگر شرط، حرام باشد کما فی ما نحن فیه شرط فاسدی بوده، واجب الوفاء نیست؛ زیرا شرط فاسد علی الأقوی و الأظهر مفسد نیست، گرچه در صورت عدم وفای به شرط، خیار تخلّف شرط وجود دارد.

پس معامله در صورت دوم و سوم صحیح است.

نقد کلام سیّد خوئی- قدس سرّه -

به نظر می رسد فرمایش ایشان درست نباشد؛ زیرا در صحیحه ی «عمار بن مروان» که انواع سحت را ذکر می کند و می فرماید:

(کُلُّ شَیْ ءٍ غُلَّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ) وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا مَا أُصِيبَ مِنْ أَعْمَالِ الْوُلَاةِ الظَّلَمَةِ وَ مِنْهَا أُجُورُ الْقُضَاةِ وَ أُجُورُ الْفَوَاجِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ وَ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ فَأَمَّا الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - . (۱)

بعضی از این انواع را نمی توانیم بگوییم دارای حرمت تکلیفی است مثل اجور قضات که صرف گفتن این که اگر برای شما قضاوت کردم، در مقابل این مقدار پول می گیرم، سحت باشد اما در همه ی این مواردی که ذکر می کند، حرمت وضعی وجود دارد و در نهایت می فرماید «فَأَمَّا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب۵، ح۱۲، ص ۹۵.

ص: ۱۷۱

الرِّشَا يَا عَمَّارُ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بِرَسُولِهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – » که شاید با این تعبیر، می خواهد گناه رشوه را حتی از ربا هم بالاتر ببرد و یا حداقل هم ردیف ربا ذکر کند و این سیاق، اقتضاء می کند که علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم داشته باشد؛ چرا که همه ی مواردی که به عنوان سحت ذکر می کند، حرمت وضعی دارد و در واقع سحت بودن این موارد از حیث حرمت وضعی و عدم انتقال، متیقن و قطعی است، امّا از حیث حرمت تکلیفی حداقل در برخی از این موارد، مشکوک است، بنابراین رشوه را که با تعبیر شدیدتری در ردیف این موارد ذکر می کند، حتماً می خواهد بفرماید که حرمت وضعی دارد.

بعد از این که اثبات شد رشوه حرمت وضعی هم دارد، می توانیم بگوییم هر جا به حسب متفاهم عرفی رشوه صادق باشد، حرمت وضعی هم دارد، و فرض این است که بر نفس این معاملات محاباتی همان طور که قبلاً- بیان کردیم رشوه صادق است، پس از لحاظ وضعی هم حرام و باطل است.

مضافاً به این که هر چند ما هم قبول داریم که نهی در معامله، علی الاطلاق مقتضی فساد نیست، ولی این مربوط به جایی است که نهی، به عنوانی غیر از عنوان معامله تعلق گرفته باشد و در حقیقت آن عنوان، منهی باشد؛ مثلاً در بیع وقت النداء، حرمت به تفویت نماز جمعه تعلق گرفته است؛ نه بیع، و بیع خصوصیتی ندارد. هر چیزی که انسان را

ص: ۱۷۲

مشغول کند و موجب تفویت نماز جمعه شود، حرام است. پس در حقیقت، آیه ی شریفه می فرماید: تفویت نماز جمعه نکن و لازمه ی تعلّق نهی به تفویت نماز جمعه این نیست که به نفس بیع وقت النداء، نهی تعلّق گرفته باشد؛ زیرا امر (۱) به شیء، مقتضی نهی از ضدّ خاص نیست. بنابراین، بیع وقت النداء بما هی معامله، منهیٌ عنها نیست، پس اگر کسی عند النداء مشغول بیع شود، بیعش صحیح است.

ولی در ما نحن فیه، نفس معامله مصداق رشوه بوده و مورد نهی است، بنابراین در چنین جایی نهی موجب فساد معامله است؛ زیرا حرام بودن نفس معامله، یعنی ایجاب و قبول، حرام و مبغوض شارع است ولذا عرفاً نمی توان گفت که شارع دستور داده است بر مبغوض من اثر مترتب کن، و این ملازمه با فساد دارد، البته این ملازمه عقلی نیست و اگر جایی قرینه ای بر نفوذ وضعی معامله وجود داشته باشد، به آن ملتزم می شویم. فتأمّل. (۲)

البته تمام کلام در بطلان معامله، در صورتی است که بر نفس معامله، عنوان رشوه صادق باشد، که در صورت سوم صادق است و در صورت

۱- بهتر است بگوییم: تفویت نماز جمعه منهیٌ عنها نیست، بلکه نماز جمعه مأمورٌ بهاست و لازمه ی امر به نماز جمعه، نهی از تفویت نماز جمعه که یک مصداق آن بیع وقت النداء است، نیست؛ زیرا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص یا عام نیست. بیع وقت النداء هم یک مصداق برای عنوان تفویت نماز جمعه است؛ نه ضد خاص آن. (امیرخانی)

۲- که نفس اطلاقات کافی باشد در دلالت بر نفوذ و صحّت معامله.

ص: ۱۷۳

دوم هم، اگر واقعاً قصد معامله نداشته، فقط به خاطر رشوه دادن معامله را انجام می دهد و در ضمن آن، شرط می کند قاضی به نفعش حکم کند، در این جا هم بر خودِ معامله و شرط، عنوان رشوه صادق است. ولی اگر انگیزه برای معامله کردن داشت و اگر قاضی هم نبود معامله می کرد، ولی چون قاضی هست شرط اضافه ای کرده، در این جا گرچه این شرط حرام است، ولی نمی توانیم بگوییم معامله باطل است؛ زیرا نهایتش آن است که شرط فاسدی کرده، و شرط فاسد علی المبنی مفسد نیست، پس در این صورت معامله باطل نیست و ملاک باطل بودن، این است که بر خودِ معامله، رشوه صادق باشد.

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

آیا تلف شدن عین رشوه موجب ضَمان می شود؟

اشاره

تـا این جـا بحث در مصادیق مختلف رشوه، رشوه در ضـمن هـدیه، رشوه در ضـمن معامله، حرمت تکلیفی رشوه و هم چنین حرمت وضعی آن بود. بحث دیگری که باز هم وضعی است، ولی با بحث قبل متفاوت است، بحث ضمان است.

وقتی جنسـی به نحو فاسد و بدون امضای شـرع به شخصی منتقل شده باشد، تصرف در آن حرام است و اگر منافعش را استیفاء کند ضامن است، اتلاف هم بکند ضامن است، امّا اگر با آفت سماوی تلف شد، ممکن است ضامن نباشد؛ مثلاً اگر شیئی به هبه ی فاسد به دیگری منتقل شود، تصرف او در آن شیء حرام است؛ چون نقل و انتقال شرعی اتفاق

ص: ۱۷۶

نیفتاده است البته این در صورتی است که رضایت هبه کننده منوط به صحت عقد باشد؛ نه این که رضایت علی ایّ حالٍ داشته باشد؛ یعنی در صورت بطلان هم رضایت داشته باشد، تصرف حرام نیست بنابراین تصرّفش حرام است، به دلیل قاعده ی کلّی که می فرماید: «لایجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه» (۱) و اتلاف هم بکند ضامن است، به خاطر قاعده ی «من أتلف مال الغیر فهو ضامن». ولی اگر به آفت سماوی تلف شد و او اتلاف نکرده باشد، در مثل هبه گفته اند ضمان نیست؛ به خاطر

۱- این قاعده ی کلی مستفاد از روایات است از جمله روایتی در وسائل الشیعه، ج ۹، باب وجوب ایصال حصه الامام، ص ۵۴۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی إِکْمَالِ الدِّینِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السِّنَانِیِّ وَ عَلِیِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقِ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبِ وَ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِیعاً عَنْ أَبِی الْحُسَیْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِیِّ قَالَ کَانَ فِیمَا وَرَدَ عَلَیَّ [مِنَ] الشَّیْخِ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِیِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِی جَوَابِ مَسَائِلِی إِلَی صَاحِبِ الدَّارِ - علیه السلام - وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ یَسْتَحِلُّ مَا فِی یَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ یَتَصَرَّفُ فِیهِ تَصَرُّفَهُ فِی مَالِهِ مِنْ غَیْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِکَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ فَقَدْ قَالَ النَّبِیُّ ۹: الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِی مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَی لِسَانِی وَ لِسَانِ کُلِّ نَبِیٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمَنَا کَانَ مِنْ جُمْلَهِ الظَّالِمِینَ لَنَا وَ کَانَتْ لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَیْهِ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ (أَلَا لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَی الظَّالِمِینَ) إِلَی أَنْ قَالَ: وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضِّیَاعِ الَّتِی لِنَاحِیَتِنَا هَلْ یَجُوزُ الْقِیَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفُ مَا یَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَی النَّاحِیَهِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَیْکُمْ فَلَایَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَتَصَرَّفَ فِی مَالِ غَیْرِهِ بِغَیْرِ إِذْنِهِ فَکَیْفَ یَحِلُّ ذَلِکَ فِی مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَیْئاً مِنْ ذَلِکَ لِغَیْرِ أَمْرِنَا فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرُمَ عَلَیْهِ وَ مَنْ أَکَلَ مِنْ مَالِنَا شَیْئاً فَإِنَّمَا یَأْکُلُ فِی بَطْنِهِ نَاراً وَ سَیَصْلَی سَعِیراً.

ص: ۱۷۷

قاعده ای که می گوید: «ما لایُضمن بصحیحه لایضمن بفاسده»؛ چیزی که صحیحش ضمان ندارد، فاسدش هم ضمان ندارد.

امّا در بیع این طور نیست، اگر تلف هم بشود ضامن است؛ زیرا بیع از عقودی است که یُضمَن بصحیحه، پس یُضمَن بفاسده. (۱)

این کبرای مسأله است و بایـد ببینیم آن چیزی که قاضـی آن را أخـذ می کند، تحت چه نوع معامله ای است، که اگر جزء معاملاتی است کـه یضـمن بصـحیحه، پس یضـمن بفاسـده و در صـورت تلـف شـدن، ضـامن است، و اگر جزء معاملاـتی است که لایضـمن بصحیحه، پس لایضمن بفاسده و ضامن تلف شدنش نیست.

حکم تلف شدن اجرتی که قاضی أخذ می کند

امّا در مورد أجرت قاضـی بنا بر مبنایی که اجرت قاضـی را از لحاظ وضـعی حرام و باطل می داند از آن جایی که این اجرت، تحت معامله ی إجاره ی فاسد است و اجاره هم از معاملاتی است که یضـمن بصحیحه، پس طبق قاعده می گوییم یضمن بفاسده. بنابراین در صورت تلف شدن اجرت، قاضی ضامن است. (۲)

۱- این قاعده مستفاد و مصطاد از مجموع روایات است؛ از جمله روایتی که می فرماید: «علی الید ما أخذت حتّی تؤدّی».

۲- کتـاب المکاسب، ج ۱، ص۲۴۹: ثم إنّ کـلّ مـا حکم بحرمه أخـذه وجب علی الآخـذ ردّه و ردّ بـدله مع التلف إذا قصـد مقابلته بالحکم، کالجُعل و الأُجره حیث حکم بتحریمهما. و کذا الرشوه؛ لأنّها حقیقه جُعل علی الباطل؛ و لذا فسّره فی القاموس بالجُعل.

ص: ۱۷۸

حکم تلف شدن جُعلی که قاضی أخذ می کند

حکم تلف شـدن جُعلی که قاضـی اخذ می کند، مانند صورت قبل است. به عنوان مثال اگر کسـی بگوید: هر کدام از فقهاء برای ما قضاوت کند، فلان مقدار به عنوان جعاله به او می دهیم. بنا بر مبنایی که دریافت جعل هم، برای قاضی حرام باشد؛ چون مصداقی از معنـای عـامٍّ أجرت است و اجور القضـاه سـحتٌ، در این صورت هم چون جعاله از معاملاتی است که یضـمن بصـحیحه پس یضـمن بفاسـده، و در صورت تلف شـدن، قاضـی ضـامن است. اگر مثلی است، مِثلش را بایـد بپردازد و اگر قیمی است، قیمتش را بپردازد؛ مگر این که تراضـی کنند، که آن حرف دیگری است. بعضـی اشتباه می کنند و هر چیزی، قیمتش را حساب می کنند، در حالی که شرع، مثلی را مثلی و قیمی را قیمت آن حساب می کند.

حکم تلف شدن رشوه ای که قاضی أخذ می کند

امّا رشوه ای که قاضـی أخـذ می کنـد، باز در مقابل تلف شدن آن ضامن است؛ زیرا رشوه هم، تحت معامله ی إجاره واقع می شود؛ چون رشوه را در مقابل عمل قاضـی که حکم کردن است می دهـد، همان طوری که أجرت هم در مقابل عمل است، ولی در رشوه به نحو فاسدتری است. بنابراین از آن جایی که رشوه، تحت معامله ی إجاره است و اجاره هم

ص: ۱۷۹

یضمن بصحیحه، پس یضمن بفاسده و قاضی ضامن است.

برخی گفته اند: احتمال هم دارد که در رشوه، ضمان نباشد؛ زیرا قاعده ی «کلّ ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» که مدرک اصلی آن قاعده ی «علی الید ما أخذت حتی تؤدّیه» است، استثنائی دارد و آن، جایی است که تسلیط، مجانی باشد. در این جا هم، رشوه دهنده قاضی را بر مال خود مجاناً مسلّط نموده است، پس در صورت تلف شدن، قاضی ضامن نیست. سپس در ادامه می گوید: رشوه شبیه معاوضه است و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده». (۱)

مرحوم شیخ در پاسخ این اشکال می فرماید: (۲)

اولاً: بین مجانی بودن و معاوضه بودن، تهافت است؛ زیرا از یک

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص ۲۴۹: و فی کلام بعض المعاصرین: أنّ احتمال عدم الضمان فی الرشوه مطلقاً غیر بعید معللًا بتسلیط المالک علیها مجاناً، قال: و لأنّها تشبه المعاوضه، و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده».

۲- و لا یخفی ما بین تعلیلیه من التنافی؛ لأنّ شبهها بالمعاوضه یستلزم الضمان؛ لأنّ المعاوضه الصحیحه توجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه، فیکون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعی، و هو المثل أو القیمه. و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن بالعوض بصحیحه حتّی لا یضمن بفاسده. نعم، قد یتحقق عدم الضمان فی بعض المعاوضات بالنسبه إلی غیر العوض، کما أنّ العین المستأجره غیر مضمونه فی ید المستأجر بالإجاره؛ فربّما یدعی: أنّها غیر مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لکن هذا کلام آخر و الکلام فی ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده. و التحقیق: أنّ کونها معاوضه أو شبیهه بها وجه لضمان العوض فیها، لا لعدم الضمان.

ص: ۱۸۰

طرف می فرماید: تسلیطِ مجانی است و از طرف دیگر می فرماید: معاوضه است. معاوضه بودن یعنی مقابل داشتن، عوض و معوّض داشتن، و اگر عوض و معوض دارد، پس تسلیطِ مجانی نیست. و مجانی یعنی بدون هیچ چشم داشتی و بدون عوض. پس این دو، با هم تهافت دارد.

ثانیاً: از کجا می فرمائید تسلیط مجانی است؟ مجانی یعنی در مقابلش هیچ کاری لازم نیست انجام بدهد. ولی فرض این است: کسی که رشوه می دهد، کاری را در مقابل آن طلب می کند، که همان حکم قاضی باشد. بنابراین از موارد استثناء از قاعده ی علی الید نیست و اطلاق آن، شامل این مورد هم می شود.

إن قلت: قاعده ی ضمان، مأخوذ از روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدّیه» (۱) است. در حالی که این روایت سند صحیحی ندارد؛ زیرا راوی آن، سمره بن جندب (۲) است که در نهایتِ خباثت و پلیدی است. با این

۱- مستدرک الوسائل، ج۱۴، باب وجوب أداء الأمانه، ص ۸: وَ رَوَى سَمُرَهُ عَنْهُ٩ أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّي. و همان، ج۱۷، کِتَابُ الْغَصْبِ، أَبْوَابُ كِتَابِ الْغَصْبِ، بَاب۱، ح۴، ص۸۸: الشَّيْخُ أَبُو الْفُتُوحِ الرَّازِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ٩ أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ.

۲- معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۰۶: سمره بن جندب: من أصحاب رسول الله٩، رجال الشیخ. روی محمد بن یعقوب عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبیه عن عبد الله بن بکیر عن زراره عن أبی جعفر – علیه السلام – قال: إن سمره بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الأنصار و کان منزل الأنصاری بباب البستان و کان یمر به إلی نخلته و لا یستأذن فکلمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء فأبی سمره فلما تأبی، جاء الأنصاری إلی رسول الله٩ فشکا إلیه و خبره الخبر فأرسل إلیه رسول الله٩ و خبره بقول الأنصاری و ما شکاه و قال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبی فلما أبی ساومه حتی بلغ من الثمن ما شاء الله فأبی أن یبیع فقال: لک بها عذق یمد لک فی الجنه فأبی أن یقبل فقال رسول الله٩ للأنصاری: اذهب فاقلعها و ارم بها إلیه، فإنه لا ضرر و لا ضرار ... و عن أبی بصیر عن أبی عبد الله – علیه السلام – قال: کانت ناقه رسول الله٩ القصواء إذا نزل عنها علق علیها زمامها قال فتخرج فتأتی المسلمین قال: فیناولها الرجل الشی ء و یناولها هذا الشی ء فلا تلبث أن تشبع قال: فأدخلت رأسها فی خباء سمره بن جندب فتناول عنزه فضرب بها علی رأسها فشجها فخرجت إلی النبی٩ فشکته. روضه الکافی، الحدیث ۵۱۵. و المتحصل من هذه الروایات: أنه کان رجلا معاندا و غیر خاضع للحق و لا مراعیا لرسول الله٩ کرامه و یؤید خبثه و شقاءه ما حکاه ابن أبی الحدید عن شیخه أبی جعفر، قال: و روی أن معاویه بذل له مائه ألف درهم علی أن یروی أن آیه: (و من الناس من یعجبک قوله فی الحیاه الدنیا ...) إلی قوله: (و الله لا یحب الفساد) نزلت فی علی – علیه السلام – و أن آیه: (و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضاه الله و الله رءوف بالعباد) نزلت فی ابن ملجم فلم یقبل، فبذل له مائتی ألف فلم یقبل فبذل ثلاثمائه ألف فلم یقبل فبذل أربعمائه ألف فقبل.

ص: ۱۸۱

وصف چگونه می توان به این قاعده عمل نمود؟

قلت: مدرک اصلی قاعده ی ضمان، این روایت نیست. مدرک اصلی قاعده، سیره ی عقلائیه است. سیره ی عقلائیه حکم می کند که اگر چیزی در دست کسی قرار گرفت، در صورتی که مجاناً در اختیار او قرار نگرفته باشد، باید از عهده ی آن برآید و در صورت تلف یا اتلاف ضامن است. روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدّیه» به عنوان مؤید است و این سیره ی عقلائی را تأیید می کند.

ص: ۱۸۲

پس تا این جا معلوم شد فرمایش شیخ صحیح بوده و با بررسی که انجام دادیم، مشخص شد احتمالی را که بعضی داده اند، مبنی بر این که رشوه مطلقاً ضمان نداشته باشد، احتمال ضعیفی است.

حکم تلف شدن هدیه ای که قاضی أخذ می کند

امّا اگر قاضی هدیه (به داعی رشوه) دریافت کند، آیا در صورت تلف شدن ضامن است یا نه؟

می گوییم: از آن جایی که هدیه، از معاملاتی است که لایضمن بصحیحه، پس لایضمن بفاسده؛ زیرا هدیه تسلیط مجانی است و قاعده ی علی الید نسبت به صورتی که تسلیط مجانی شده باشد، تقیید و تخصیص خورده است. بنابراین در صورت تلف شدن، ضمان ندارد؛ زیرا این هدیه به قاضی گرچه به داعی ایجاد محبت و داعی در دل قاضی است تا به نفع او حکم کند، ولی این ایجاد داعی، در مقابل جزئی از هدیه قرار نمی گیرد، داعی، خارج از معامله است، امّا این که عنوان رشوه بر آن منطبق می شود، کلام دیگری است و باعث نمی شود که بگوییم در مقابل عوض قرار می گیرد، پس این هدیه مجانی است و هدیه ی معوّضه نیست. بنابراین در صورت تلف شدن، قاضی ضامن نیست. (۱)

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۴۹: و لو لم یقصد بها المقابله، بل أعطی مجاناً لیکون داعیاً علی الحکم و هو المسمّی بالهدیّه فالظاهر عدم ضمانه؛ لأنّ مرجعه إلی هبه مجانیه فاسده، إذ الداعی لا یعدّ عوضاً، و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده».

ص: ۱۸۳

حکم تلف شدن چیزی که قاضی به عنوان معامله ی محاباتی أخذ می کند

از مطالبی که بیان شد، حکم معاملات محاباتی و صور مختلف آن روشن می شود: اگر معامله ای بود که صحیحش ضمان آور باشد، فاسدش هم که مصداق رشوه باشد ضمان خواهد داشت، امّا اگر صحیحش ضمان نداشت، فاسدش هم ضمان ندارد.

ص: ۱۸۴

ص: ۱۸۵

فروعات بحث رشوه

فرع اول: اختلاف دافع و قابض در وصف هبه

اشاره

دافع و قابض هر دو اتفاق نظر دارند که به عنوان هبه پرداخت شده است، امّا دافع، مدعی است این هبه به عنوان رشوه پرداخت شده، ولی قاضی که قابض است، ادعا می کند این هبه به عنوان رشوه نبوده است.

ثمره ی این نزاع آن است که اگر این هدیه به نحو رشوه بوده باشد، از آن جایی که باطل و فاسد است، اگر عین باقی باشد می تواند از قاضی بگیرد، حتی اگر قاضی ذی رحم او باشد و اگر اتلاف کرده باشد ضامن است. بله، در صورتی که تلف شده باشد ضامن نیست.

امّا اگر این هبه به نحو رشوه نبوده باشد، اگر للّه و به قصد قربت داده

ص: ۱۸۶

باشـد، نمی تواند پس بگیرد؛ زیرا «ما کان لله لایرد» (۱) ، هم چنین اگر قاضـی ذی رحم باشـد، نمی تواند از او پس بگیرد؛ چه عین باقی باشـد و چه تلف شـده باشـد، اما اگر ذی رحم نباشد، در صورتی که عین باقی باشد، می تواند پس بگیرد و در صورت تلف یا اتلاف، ضامن نیست.

فرضِ این مسأله در جـایی است که بیّنه وجود نـدارد و اصـلاً موردی است که بیّنه بردار نیست. از آن جـایی که نبی مکرّم اسـلام – صلی الله علیه و آله و سـلم – فرمودند: «إِنَّمَا أَقْضِی بَیْنَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ وَ الْأَیْمَانِ» (۲) ؛ من بین شـما با بیّنه و یمین قضاوت می کنم. و بیّنه که به معنای «ما یبیّن به الشیء» است که فرد اعلای آن،

۱– ایـن مضـمون مصـطاد از روایـات مختلفی است. از جمله: وسائـل الشـیعه، ج ۱۹، کِتَـابُ الْهِبَاتِ، باب۳، ح۱، ص۲۳۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السـلام – قَالَ: إِنَّمَا الصَّدَقَهُ مُحْدَثَهٌ إِنَّمَا کَانَ النَّاسُ عَلَی عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ۹ یَنْحَلُونَ وَ یَهَبُونَ وَ لَا یَنْبَغِی لِمَنْ أَعْطَی لِلَّهِ شَیْئاً أَنْ یَرْجِعَ فِیهِ قَالَ: وَ مَا لَمْ یُعْطِهِ لِلَّهِ وَ فِی اللَّهِ فَإِنَّهُ یَرْجِعُ فِیهِ نِحْلَهً کَانَتْ أَوْ هِبَهً حِیزَتْ أَوْ لَمْ تُحَزْ. و همان، ح۲: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ۸ فِی حَدِیثٍ قَالَ: وَ لَا یَرْجِعُ فِی الصَّدَقَهِ إِذَا ابْتَغَی وَجْهَ اللَّهِ وَ قَالَ: الْهِبَهُ وَ النِّحْلَهُ یَرْجِعُ فِیهَا إِنْ شَاءَ حِیزَتْ أَوْ لَمْ تُحَزْ إِلَّا لِذِی رَحِمٍ فَإِنَّهُ لَا یَرْجِعُ فِیهِ.

۲– التهذیب، ج ۶، باب کیفیه الحکم و القضاء ، ص ۲۲۹: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ سَعْدٍ وَ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ۹: إِنَّمَا أَقْضِی بَیْنَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ وَ الْأَیْمَانِ وَ بَعْضُکُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَیُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِیهِ شَیْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَهً مِنَ النَّار.

ص: ۱۸۷

دو شاهـد عادل است و چیزهای دیگر هم می تواند باشد در این جا منتفی است و فرض این است که علم قاضـی این دعوا هم منتفی است؛ زیرا راه تحصـیل علم بر او بسته است، بنابراین نوبت به یمین می رسـد که بایـد منکر آن را إجرا کند (البیّنه للمدّعی و الیمین علی من أنکر).

حال بایـد ببینیم در این نزاع، کدام یک منکر است تا او اجرای یمین کند و قولش پذیرفته شود. منکر، کسـی است که قول او مطابق با اصل باشد. مدعی هم کسـی است که قولش مخالف با اصل باشد؛ مثلاً کسی که بر چیزی ید دارد و بر آن مسلّط است، اصل این است که مال اوست، اگر کسی خلاف آن را بگوید مدّعی است.

دو احتمال مرحوم شیخ- قدس سرّه - در تعیین مدعی و منکر در این مسأله:

احتمال اول

قـول دافع مقـدّم است؛ زیرا این مورد از مواردی است که «لاـ یعرف إلاـ من قِبَله» و او به نیّت خود آگـاه تر از دیگران است (۱) . او بهتر می داند هدیه ای که داده، به نیت جلب رضایت قاضی برای صدور حکم بوده یا

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص ۲۵۱؛ لو ادّعی الـدافع أنّها هدیه ملحقه بالرشوه فی الفساد و الحرمه، و ادعی القابض أنّها هبه صـحیحه لداعی القربه أو غیرها، احتمل تقدیم الأوّل؛ لأنّ الدافع أعرف بنیته، و لأصاله الضـمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف. و الأقوی تقدیم الثانی، لأنّه یدّعی الصحه.

ص: ۱۸۸

نه، بنابراین دافع، منکر است و با اجرای قَسَم، قولش مقدّم می شود.

احتمال دوم

قول قابض که در ما نحن فیه قاضی است مقدّم است؛ زیرا او مدّعی صحت است و ادعای صحت، مطابق اصل است؛ زیرا أصاله الصحه را حتّی اگر بگوییم أماره نیست، بلکه اصل است، بر اصول دیگر مقدم است، لذا اگر جایی اصل معامله محرز باشد و شک در صحت آن داشته باشیم، أصاله الصحه بر اصول دیگر، حتّی مثل استصحاب عدم تحقق مقدم است؛ مثلاً اگر کسی را برای انجام حج اجیر گرفتیم، بعد از عمل شک کنیم که آیا اعمال حج را به طور صحیح انجام داده یا نه، أصاله الصحه جاری می شود، هر چند اگر أصاله الصحه نبود، استصحاب عدم تحقق جاری می شد.

سپس شیخ می فرماید: اقوی، تقدیم قول قابض است؛ زیرا او مدّعی صحت است. ما هم این احتمال را مقدّم می داریم و کلام شیخ درست است.

فرع دوم: ادّعای دافع در پرداخت رشوه ی حرام یا اجرت فاسد و ادعای قابض در دریافت هبه ی صحیح

اشاره

دافع، مدعی است آن چه که پرداخت کرده، اجرت یا رشوه بوده، بنابراین در صورت تلف شدن هم، قاضی ضامن است، امّا قاضی، مدعی است که هبه ی صحیح بوده و ضامن نیستم.

در این صورت هم، فرض این است که بیّنه وجود ندارد و علم قاضی

ص: ۱۸۹

این دعوا هم منتفی است؛ چون راهی برای تحصیل علم نیست.

در این مسأله هم مرحوم شیخ (۱) احتمال می دهد مثل مسأله ی قبل باشد و قابض چون ادعای صحت معامله می کند، مطابق اصل است، لذا او منکر است و با یمین، قولش مقدم می شود، ولی در ادامه می فرماید: این احتمال درست نیست و جای أصاله الصحه نیست؛ زیرا أصاله الصحه مربوط به جایی است که اصل یک معامله ای احراز شود و ارکان آن تمام باشد و فقط شک در وصف صحت آن داشته باشیم، ولی در ما نحن فیه اتفاق بر عقد مشترکی ندارند، یکی می گوید معامله به نحو هبه ی صحیح واقع شده و دیگری می گوید به نحو رشوه یا اجاره ی فاسد است. پس أصاله الصحه این جا کاربرد ندارد، بلکه می گوییم: از آن جایی که اصل، آن است هر کسی که بر مال دیگری دست گذاشت، ضامن است، مگر این که مجانی بودنش ثابت شود، بنابراین قول دافع مطابق اصل بوده و منکر است و با اجرای قَسم، قولش مقدم می شود.

فرع دوم، از موارد تداعی نیست

سپس جناب شیخ تذکر می دهد و می فرماید: کسی گمان نکند این جا

۱- کتاب المکاسب، ج ۱۸، ص ۲۵۱: و لو ادعی الدافع أنّها رشوه أو اجره علی المحرم، و ادّعی القابض کونها هبه صحیحه، احتمل أنّه کذلک؛ لأنّ الأمر یدور بین الهبه الصحیحه و الإجاره الفاسده. و یحتمل العدم؛ إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدّعیه القابض، لا لصحته، فیحلف علی عدم وقوعه، و لیس هذا من مورد التداعی، کما لا یخفی.

ص: ۱۹۰

از موارد تـداعی است. تـداعی؛ یعنی هر دو، قولشان خلاف اصل باشـد؛ مثلاً معامله ای روی ماشـینی انجام شـده که بایع می گویـد: ماشـین شـماره ی یک را فروختم، امّا مشتری می گوید: ماشـین شـماره ی دو را خریدم. این جا اصل، آن است که هیچ کدام از این ماشـین ها منتقل نشـده و نقل و انتقالی محقق نشـده است. هر دو مـدعی هسـتند و حکمش آن است هر دو حلف می کنند و ثمن به مشتری و مثمن به بایع برمی گردد.

امّیا مرحوم شـیخ می فرمایـد: این جـا از موارد تـداعی نیست؛ زیرا قـابض، مـدعی است که چون تسـلیطِ مجـانی بوده، ضـمان از من برداشـته شـده، پس قـابض، مـدعی یک امر وجودی است که مقتضـی رفع ضـمان است. امّا دافع که مـدعی رشوه یا اجاره ی فاسـد است، چه واقع شـده باشـد و چه واقع نشـده باشـد، تـأثیری نـدارد و در هر صورت ضـمان آور است؛ یعنی اگر رشوه یا اجاره محقق نشـده باشـد، قابض، ضامن مالی است که بر آن دست گذاشـته است و اگر هم واقع شـده باشـد، چون فاسد است، ضامن است. پس دافع، چیزی را ادعا نمی کنـد که اثری داشـته باشـد، ولی حرف قابض تأثیر دارد و مخالف اصل است. بنابراین دافع، منکر است و با اجرای قسم قولش مقدم می شود.

فرع سوم: اتفاق نظر دافع و قابض در تملیک فاسد و اختلاف در وصف آن

دافع و قابض هر دو اتفاق نظر دارند که تملیک فاسدی محقق شده

ص: ۱۹۱

است، ولی دافع می گوید: این تملیک فاسد، رشوه یا اجرت فاسد بوده، در نتیجه، ضمان آور است. ولی قابض می گوید: تملیک فاسدی بوده که ضمان نمی آورد؛ مثلاً هبه ی رشوه ای بوده است. (۱)

همان طوری که گفتیم: هر یدی که بر مالی قرار گرفت، ضمان آور است، مگر آن که مجانی باشد. پس همین که ید، موصوف به مجانیّت نباشد، ضمان آور است. کأنّ فرموده است: «کلّ یدٍ ضامن إلّا إذا کان التسلیط مجّانیاً»؛ هر یدی ضمان آور است، مگر آن که تسلیط مجانی باشد.

در این فرع هم، دافع منکر است و قولش مطابق اصل است؛ زیرا قاضی می گوید: این تسلیط با وصف مجانیّت بوده، ولی دافع می گوید: وصف مجانی نداشته است. بنابراین چون در این جا تسلیط بالوجدان محرز است و مجانیّت، بالاصل منتفی است؛ یعنی استصحاب عدم مجانیّت جاری می شود، پس موضوع برای ضمان درست می شود و قول دافع، مطابق اصل است و با اجرای یمین، قولش مقدم می شود.

جناب شیخ بعد از بیان این مطالب می فرماید: «فافهم».

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص ۲۵۱: و لو ادّعی الدافع أنّها رشوه، و القابض أنّها هدیّه فاسده لدفع الغرم عن نفسه بناءً علی ما سبق من أنّ الهدیّه المحرمه لا توجب الضمان ففی تقدیم الأوّل لأصاله الضمان فی الید، أو الآخر لأصاله عدم سبب الضمان و منع أصاله الضمان، وجهان: أقواهما الأوّل؛ لأنّ عموم خبر «علی الید» یقضی بالضمان، إلّا مع تسلیط المالک مجّاناً، و الأصل عدم تحققه، و هذا حاکم علی أصاله عدم سبب الضمان، فافهم.

ص: ۱۹۲

شاید مقصود شیخ از عبارت «فافهم»، این باشد که استصحاب عدم وصفِ مجانیّت جاری نیست؛ به خاطر آن که تسلیط اگر محقق شود، با وصف مجّانیت همراه خواهد بود. کلّی تسلیط که مراد نیست، بلکه تسلیط خاص مراد است. تسلیط از اوّل که محقق شد، یا با وصف مجانی محقق شد یا بدون وصف مجانی. حالت سابقه ای که تسلیط غیر مجانی باشد، بعد شک کنیم وصف مجانیّت آمد یا نه، وجود ندارد، و چون حالت سابقه ندارد، نمی توانیم استصحاب کنیم.

در پاسخ این اشکال می گوئیم: بر فرض که اشکال شیخ وارد باشد، با جریان استصحاب عدم ازلی می توانیم آن را رفع کنیم و همان طوری که اگر در قرشی بودن زنی شک کردیم آیا قرشی است تا سنّ یأسش شصت سال باشد یا غیر قرشی که سن یأسش پنجاه سال باشد می گوئیم: وقتی این زن وجود نداشت، قطعاً وصف قرشیت هم نداشت (سالبه به انتفاء موضوع) حالا که به وجود آمد، شک می کنیم وصف قرشیت حاصل شد یا نه، استصحاب عدم قرشیت می کنیم، در این جا هم می گوییم زمانی که تسلیط نبود، وصف مجّانیّت هم نبود، حالا که تسلیط، حاصل شد، شک می کنیم وصف مجّانیت دارد یا نه، استصحاب عدم مجانیّت می کنیم.

حکم رشوه برای انقاذ حق یا دفع ظلم

اگر انقاذ حقّ یا دفع ظلمی متوقف بر اعطاء رشوه باشد و راه دیگری

ص: ۱۹۳

وجود نداشته باشد، چه حکمی دارد؟

ابن ادریس می فرماید (۱) : اگر کسی بخواهد حقش را به دست بیاورد، پرداخت رشوه جایز است. امّا ما قید می زنیم و می گوییم اگر هم جایز باشد، در صورتی جایز است که راهی جز پرداخت رشوه برای گرفتن حقش نباشد.

در متن برخی از روایات وجود دارد که حتی شهادت به دروغ فی الجمله جایز است؛ لذا این سؤال مطرح می شود: آیا رشوه هم می تواند فی الجمله جایز باشد؟ البته قیاس، باطل است؛ زیرا «إن السنه اذا قیست محق الدین» (۲) پس نمی توان رشوه را با شهادت دروغ قیاس نمود. فحوی [اولویت] هم بین این دو عنوان نیست؛ چون ممکن است رشوه حرمت بالاتری داشته باشد یا حکمتی داشته باشد که استثناء این مورد جایز نباشد.

۱- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۱۶۶: و هو حرام علی المرتشی بکل حال، و أمّا الراشی، فإن کان قد رشاه علی تغیّر حکم أو إیقافه، فهو حرام و إن کان علی إجرائه علی واجبه، لم یحرم علیه أن یرشوه لذلک، لأنّه یستنقذ ماله، فیحل ذلک له، و یحرم علی الحاکم أخذه.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۶، ح ۱۰، ص ۴۱: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: إِنَّ السُّنَّةَ لَا تُقَاسُ أَ لَا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِی صَوْمَهَا وَ لَا تَقْضِی صَلَاتَهَا يَا أَبَانُ إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ. روایات از این دست به حدّی است که می توان در بطلان قیاس قائل به تواتر معنوی شد. (غروی)

ص: ۱۹۴

امّا می توان به عموم قاعـده ی لاضـرر برای جواز رشوه در چنین مواردی تمسّک کرد. هر جا حرمت رشوه، ضـرری بود فرد بارزش هم این است که قاضـی بخواهـد حکمی علیه او صادر کنـد و ضـرر مالی یا جسـمی مُعتنَی به، به او بزنـد می تواند رشوه دهد و دفع ضرر از نفس بکنـد؛ چـون قاعـده ی لاضـرر، حـاکم بر ادلّه ی اولیه است و حرمت رشوه را برمی دارد. پس، دادن رشوه در صورت دفع ضرر یا انقاذ حق، جایز است. تعیین مصادیق ضرر هم با عرف است.

البته جـواز رشوه دادن در صورتی است که قاضـی، رعـایت حق نمی کنـد و طبق معیارهـا قضـاوت نمی کنـد. امّـا اگر طبق معیـارها قضـاوت می کنـد، ولی می دانـد مثلاًـ به خاطر نداشـتن شاهـد یا ... قاضـی طبق معیار علیه او حکم می کنـد، در چنین صورتی جایز نیست رشوه دهد؛ چون قاضی را بر فعل حرام وعدم رعایت موازین صحیح قضا تشویق می کند.

ص: ۱۹۵

بررسی فقهی احکام غش

اشاره

ص: ۱۹۶

ص: ۱۹۷

حرمت غشّ

اشاره

نوع چهارم از انواع پنج گانه ی «مایحرم التکسب به» (۱) ، عبارتست از «ما یحرم التکسّب به لکونه عملاً ـ محرماً فی نفسه». جناب شیخ در مکاسب، موضوعاتی را طبق حروف الفبا ذکر کردند و به حرف غین و مسأله ی غشّ رسیدند.

غَشّ (۲) مصدر و غِشّ اسم مصدر است. از محرّماتی که در شریعت،

۱- جناب شیخ، مکاسب محرمه را به پنج نوع تقسیم کرده اند: ۱ الاکتساب بالاعیان النجسه؛ ۲ ما یحرم لتحریم ما یقصد به؛ ۳ ما لا منفعه محلله معتداً بها؛ ۴ ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرماً فی نفسه؛ ۵ ما یجب علی الإنسان فعله.

۲- بعضی غِش بالکسر را مصدر گرفته اند و بعضی غَش بالفتح: ▯ تاج العروس من جواهر القاموس: غَشَّهُ یَغُشُّه غِشًّا؛ لَمْ یَمْحَضْهُ النُّصْح و أَظْهَرَ لَهُ خِلَافَ ما أَضْمَرَهُ، و الغِشُّ: بالکَسْرِ: اسْمٌ مِنْهُ. ▯ کتاب العین: غَشَّ فلانٌ فلانا یَغُشُّ غِشّاً أی: لم یمحضه النصیحه ▯ الصحاح للجوهری: غَشَّهُ یَغُشُّهُ غِشًّا بالکسر. و شی ءٌ مَغْشُوشٌ. ▯ المصباح المنیر: غَشَّهُ: (غَشّاً) مِنْ بَابِ قَتَلَ وَ الاسْمُ (غِشٌّ) بِالْکَسْرِ لَمْ یَنْصَحْهُ. ▯ لسان العرب: غَشَّه یَغُشُّه غِشّاً: لم یَمْحَضْه النَّصیحه. (امیرخانی)

ص: ۱۹۸

اجماعی است و کسی در آن اختلاف نکرده است غَش به معنای گول زدن دیگری است؛ مانند این که کسی آب، داخل شیر کند به نحوی که تشخیص داده نشود و خریدار، آن را به عنوان شیر خالص خریداری کند، یا جنسی را عرضه کنند و به گونه ای آن را رنگ و لعاب دهند تا عیوبش را بپوشانند، این گونه اعمال را غِشّ گویند. در واقع، غشّ معنایی عرفی دارد و یک حقیقت شرعیه نیست.

آیا غشّ اختصاص به معامله دارد یا این که اعم است

بعضی فرموده اند: اگر چه غشّ، در لغت و روایات اعمّ است، ولی از آن جایی که می دانیم بعضی غش ها اشکالی ندارد، مانند این که کسی محاسن سفید خود را رنگ کند به گونه ای که گمان شود بیست سال جوان تر است، چنین کاری نه تنها حرام نیست، بلکه چه بسا مستحسن هم باشد. یا مثلاً موی سفیدش را می چیند، یا خانه ی خراب و قدیمی خود را به گونه ای تزیین کند که گمان می شود به تازگی ساخته شده است، یا ماشین یا کت و شلوار کهنه اش را این گونه تغییر دهد. یا حتی

ص: ۱۹۹

کسی فقیر و بدبخت است، ولی به ضرب سیلی صورتش را سرخ نگه دارد، همه ی این مثال ها نوعی غش است، ولی می دانیم حرام نیست. پس معلوم می شود غِشّ که اسم مصدر است یا غَش که مصدراست مربوط به جایی است که فردی در معامله، دیگری را گول می زند و آن چه را واقع نیست، به عنوان واقع به او می نمایاند و در غیر معامله اشکالی ندارد.

نقد این سخن که غشّ اختصاص به معامله دارد

امّا به نظر می آید این سخن درست نیست، از لحاظ لغت و هم چنین ادلّه ای که در این باب وجود دارد، غِشّ اعمّ است.

غشّ؛ یعنی کاری انجام دهد که دیگری تلقّی خلاف واقع داشته باشد. البته مقصود، اموری است که در رابطه با دیگری و مربوط به منافع اوست، امّا اموری که در رابطه با دیگری نیست و موجب از دست رفتن منفعتی نمی شود، غش صادق نیست؛ به عنوان مثال: کسی خانه ی هفتاد ساله اش را طوری زیبا کند که نوساخت جلوه دهد، از آن جایی که ارتباطی به مهمان ندارد و او را گول نمی زند به نحوی که منافعش در خطر باشد بلکه حتی باعث لذت بردن او هم می شود غش صادق نیست و همین طور کسی محاسنش را رنگ می کند که هیچ ضرر یا نفعی برای دیگران ندارد، بر عمل او غشّ صادق نیست. بله، در همین مثال، اگر ربط به دیگری داشته باشد، غش صادق است؛ مثلاً نیروی جوانی را

ص: ۲۰۰

می خواهنـد به کار بگیرند، اگر با رنگ کردن محاسن، خودش را جوان بنمایاند، این کار غش است. همین طور، اگر دختری که به خواستگاری او رفته اند، ماشطه او را تدلیس و آرایش کند به نحوی که واقع را نشان ندهد، غشّ صادق است.

بنابراین هرجا که گول زدن صادق باشد به نحوی که دیگران را از راه ارائه ی غیر واقع، به سوی چیزی جلب کند و موجب از دست رفتن منفعتی شود، غشّ صادق است و هیـچ دلیلی وجود نـدارد این امور خارج از غشّ باشـد و فقط اختصاص به معاملات (بالمعنی الأخص) داشـته باشد، بلکه اعمّ است و همان طور که بیان کردیم تنها دلیل کسانی که گفته اند غشّ انصراف به معاملات دارد، این بود که چون در آن مثـال هـایی که ذکر شـد می دانیم حکم غشّ را نـدارد، پس غش اختصـاص به معاملات دارد. امّا ما در جواب گفتیم از آن جـایی که آن مثـال ها مربوط به خود شـخص است و باعث از دست رفتن منفعت یا إصابه ی ضـرر به کسـی نمی شود بلکه چه بسـا باعث منفعت هم بشود غش صادق نیست و نمی توانیم نتیجه بگیریم که اختصاص به معاملات دارد، بلکه هر جا عملی که مربوط به دیگران باشد و باعث گول زدن او و در نتیجه، إصابه ی ضـرر یا از دست رفتن منفعت او بشود، غش صادق است؛ چه در معاملات (بالمعنی الاخص) باشد و چه در غیر آن (معامله ی بالمعنی الاعم).

ص: ۲۰۱

ادلّه ی حرمت غشّ

اشاره

مرحوم شیخ می فرماید: «الغشّ حرام بلاخلاف و الأخبار به متواتره، نذکر بعضها تیمّناً». (۱)

روایات متواتری بر حرمت غشّ دلالت می کند. بعید نیست مراد، تواتر معنوی باشد، کما این که مقصود شیخ هم قاعدتاً همین است. مرحوم شیخ ابتدا تعدادی از روایات را تیمّناً و تبرّکاً ذکر می کند، ما نیز به تبع ایشان در ابتدا تعدادی از روایات را ذکر می کنیم تا اهتمامی که اسلام به این مسأله دارد و هم چنین نکته ای که بیان کردیم غش اعم است

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۷۵.

ص: ۲۰۲

معلوم شود، سپس وارد بعضی جزئیات می شویم که آیا غش حتماً باید بما یخفی باشد یا این که امکان دارد به عیب و نقص غیرخفی هم اطلاق شود؟ و آیا قوام غشّ به این است که غاشّ، حتماً باید تلبیس را قصد کرده باشد یا این که نه، قصد نکرده باشد هم صدق می کند؟

روایات مربوط به غشّ در دو بخش از کتاب شریف وسائل الشیعه ذکر شده است. یکی در جلد ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب (۸۶) تحریم الغشّ و دیگری در جلد ۱۸، کتاب التجاره، ابواب احکام العیوب ذکر شده است.

روایات دالّ بر حرمت غشّ در کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶

اشاره

همان طور که بارها گفته ایم، اگر حکم مسأله ای نزد صاحب وسائل صاف و روشن باشد، با ضرس قاطع یک طرف را انتخاب می کند و آن را در عنوان باب ذکر می کند، مانند باب تحریم ...، امّا وقتی حکم مسأله ای برای صاحب وسائل روشن نباشد، می فرماید: باب حکم ... . پس معلوم می شود این مسأله حرمتش واضح بوده که فرموده است «باب تحریم الغش بما یخفی» و همان طوری که مرحوم شیخ فرمودند، اجماع بر حرمت غشّ وجود دارد، بلکه می توانیم بگوییم ضرورت فقه است و شاید حتی ضرورت اسلام باشد که بالاتر از ضرورت فقه است؛ به این معنی که هر مسلمانی فی الجمله به اسلام آشنا باشد، می داند غشّ حرام است.

ص: ۲۰۳

غش باید به ما یخفی باشد و اگر آشکار باشد، غش صادق نیست

اشاره

صاحب وسائل - رحمه الله - دائره ی غشّ را محدود می کند و می گوید: باب تحریم الغِش بما یخفی؛ غش به چیزی که مخفی باشد حرام است، و این مطلب درستی است؛ زیرا چیزی که آشکار است، نمی توان گفت غش است؛ زیرا گول زدن باید با یک قِلِق و ترفندی همراه باشد که مخفی باشد و اگر مخفی نباشد، اساساً غش صادق نیست. صاحب وسائل مثالی ذکر می کند: کشوب اللبن بالماء؛ آب در شیر قاطی کند. البته نه بر عکس؛ یعنی اگر شیر در آب قاطی کند غش نیست؛ چون آن قدر آب، زیاد است که فهمیده می شود آب بوده و کمی شیر در آن ریخته اند؛ مگر این که در جایی بفروشد که معلوم نشود؛ مثلاً در جای تاریک بفروشد و الّا در حالت عادی، غش صدق نمی کند. پس اگر مشتری بفهمد غش نیست و اگر نفهمد، غش است.

۱. صحیحه ی هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: لَیْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّنَا. (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۱، ص ۲۷۹.

ص: ۲۰۴

کلینی این روایت را بـا دو شـاخه از ابن أبی عمیر نقـل می کنـد، یکی از طریق علی بن ابراهیم عن أبیه و دیگری از طریق محمـد بن یحیی عن أحمـد بن محمـد و هر دو طریق صـحیح است. ابن أبی عمیر و هشـام بن سالم هم، از أجلاءنـد. پس روایت از لحاظ سـند تمام است.

هشام بن سالم از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمود: از ما [مسلمان ها] نیست کسی که ما را گول بزنند.

مراد از «غَشَّنَا» ما مسلمان ها است به قرینه ی این که در بعضی روایات تصریح می کند بنابراین اگر کافری را فریب دهد، آن سخنِ دیگری است و روایت شامل او نمی شود.

از این روایت اسـتفاده نمی شود غشّ اختصـاص به معـامله یا بیع داشـته باشـد، بلکه مناسـبت حکم و موضوع اقتضا می کنـد که اعم باشـد؛ زیرا وقتی حضـرت می فرماینـد: کسـی که ما را گول بزند از ما نیست، معلوم است که نه فقط در معامله، بلکه در امور دیگر، مثـل جنگ، نکاح، تعلیم و ... هم گول بزنـد از ما نیست. بنابراین واضـح است که غشّ، اعم است و هیـچ دلیلی وجود نـدارد آن را منحصر در خصوص معاملات همان طور که بعضی بزرگان منحصر کرده اند کنیم.

۲. صحیحه ی دیگر هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ

ص: ۲۰۵

أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ] عنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - لِرَجُلٍ یَبِیعُ التَّمْرَ: یَا فُلَانُ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ لَیْسَ مِنَ الْمُسْلِمِینَ مَنْ غَشَّهُمْ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ کَذَا الَّذِی قَبْلَه. (۱)

سند این روایت، همان سند روایت قبل است و صحیح است.

هشام بن سالم از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - به مردی که خرما می فروخت، فرمودند: ای فلانی! آیا نمی دانی از مسلمان ها نیست کسی که آن ها را گول بزند؟!

در این جا تصریح شده است: «لَیْسَ مِنَ الْمُسْلِمِینَ» و این قرینه است بر این که مراد از «غَشَّنَا» در روایت قبل، غشّ ما مسلمان هاست.

این روایت گر چه در مورد تمر است، امّا سخنی که حضرت فرموده اند: «لَیْسَ مِنَ الْمُسْلِمِینَ مَنْ غَشَّهُمْ»، یک کبرای کلّی است و نمی توان گفت منحصر در معامله است؛ کما این که کسی احتمال نمی دهد منحصر در بیع باشد و مثلاً در اجاره عیبی نداشته باشد. هم چنین اوضح است که اختصاص به فروش تمر ندارد.

۳. صحیحه ی هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ] عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب۸۶، ح ۲، ص۲۷۹.

ص: ۲۰۶

عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ قَالَ: کُنْتُ أَبِیعُ السَّابِرِیَّ فِی الظِّلَالِ فَمَرَّ بِی أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَی - علیه السلام - فَقَالَ لِی: یَا هِشَامُ إِنَّ الْبَیْعَ فِی الظِّلَالِ غِشٌّ وَ الْغِشُّ لَا یَحِل.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ مِثْلَه. (۱)

این روایت که هم کلینی و هم صدوق آن را نقل می کند، هر دو از لحاظ سند تمام است. مراد از علی، علیّ بن ابراهیم است. دو روایت قبلی از هشام بن سالم بود، ولی این روایت از هشام بن الحَکَم است و هر دو ثقه اند.

هشام بن حکم می گوید: پارچه های سابری (۲) را در سایه می فروختم [به طوری که رنگ و کیفیت پارچه به خوبی معلوم نبود] تا این که امام کاظم - علیه السلام - از کنار من عبور کردند [در بعضی نسخه ها نقل شده است که حضرت سواره بودند] و فرمودند: ای هشام فروختن در سایه غش است و غش هم جائز نیست. [بنابراین امروزه نیز ویترین ها و نورافکن هائی که اجناس را به گونه ای دیگر نشان می دهد، غش است].

قاعدتاً باید بگوییم که صِرف سایه، مراد نیست، بلکه به مناسبت حکم

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب۸۶ ح ۳، ص ۲۸۰.

۲- پارچه های سابری ظاهراً پارچه هایی بوده که از اطراف ایران می آمده که منسوب به شاپور بوده و شاپور هم در عربی به سابور تبدیل شده و در نسبت، به سابری تبدیل شده است.

ص: ۲۰۷

و موضوع، سایه ای بوده که اجناسی مثل پارچه و ... را به گونه ای دیگر نشان می داده و مردم نمی فهمیدند و می خریدند، لذا حضرت فرمودند که در سایه نفروش؛ چون غش است و غش هم جائز نیست. در واقع ملاک، این است که غیرِ واقع را واقع بنمایاند و فرقی ندارد که در سایه یا تاریکی باشد یا در زیر نور شدید و از زاویه ی خاص باشد.

۴. روایت سکونی

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ ابراهیم] عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: نَهَی النَّبِیُّ – صلی الله علیه و آله و سلم – أَنْ یُشَابَ اللَّبَنُ بِالْمَاءِ لِلْبَیْعِ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مُسْلِمٍ [السکونی].

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ وَ کَذَا الَّذِی قَبْلَهُ. (۱)

این روایت را که کلینی، صدوق و شیخ طوسی نقل کرده اند، از لحاظ سند به خاطر نوفلی که در هر سه طریق، حتّی در طریق شیخ صدوق به سکونی وجود دارد ناتمام است و فقط مفید تأیید است.

سکونی از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمود: رسول

۱– وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح۴، ص ۲۸۰.

ص: ۲۰۸

الله - صلی الله علیه و آله و سلم - نهی کردند از این که شیر با آب برای بیع ممزوج شود.

آب در شیر قاطی کردن برای بیع جایز نیست؛ نه این که فی نفسه حرام باشد و به قرائن خارجیّه می دانیم این مورد خصوصیتی ندارد و به خاطر غشّی که اتفاق می افتد مورد نهی واقع شده است.

۵. روایت مُوسَی بْنِ بَکْرٍ

اشاره

و [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سِجَادَةَ عن مُوسَی بْنِ بَکْرٍ قَالَ: کُنَّا عِنْدَ أَبِی الْحَسَنِ - علیه السلام - وَ إِذَا دَنَانِیرُ مَصْبُوبَةٌ بَیْنَ یَدَیْهِ فَنَظَرَ إِلَی دِینَارٍ فَأَخَذَهُ بِیَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَیْنِ ثُمَّ قَالَ: لِی أَلْقِهِ فِی الْبَالُوعَهِ حَتَّی لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ مِثْلَه. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر [بعض أصحابنا و] سِجاده و موسی

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره ،ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶ ، ح ۵، ص ۲۸۰. صاحب وسائل - رحمه الله - فرموده: این روایت از طریق مرحوم صدوق - رحمه الله - هم نقل شده است. در حالی که در هیچ یک از کتب شیخ صدوق یافت نشد، بله، این روایت در تهذیب موجود است و ظاهراً صاحب وسائل اشتباه کرده و به جای شیخ طوسی، صدوق نوشته؛ زیرا علی القاعده باید روایت تهذیب را نقل می کرد، در حالی که ذکر نکرده و به جای آن شیخ صدوق را نقل کرده است. در پاورقی وسائل الشیعه، چاپ آل البیت هم اشاره شده است: لم نعثر علیه فی الفقیه المطبوع، التهذیب ۷- ۱۲- ۵۰. (امیرخانی)

ص: ۲۰۹

بن بکر (۱) ناتمام است، البته عدّه ای موسی بن بکر را توثیق کرده اند، ولی در بحث مفصّلی بیان کردیم که توثیقش برای ما ثابت نشده است.

موسی بن بکر نقل می کند: نزد امام موسی بن جعفر – علیها السلام – بودیم که مقداری دینار مقابل حضرت بود. یکی از دینارها را نگاه کردند و با دست مبارکشان گرفتند و دو تکّه کردند و فرمودند: آن را در چاه فاضلاب بینداز، تا چیزی که در آن غش است فروخته نشود.

۱- در پاورقی مکاسب، چاپ کنگره ی شیخ، این چنین ذکر شده است: فی النسخ موسی بن بُکیر، و الصواب ما اثبتناه (موسی بن بَکر) من المصدر و کتب الرجال. حضرت استاد دام ظلّه نیز در درس فرمودند: در رجال، موسی بن بکیر وجود ندارد و ظاهراً فقط عبدالله بن بکیر هست، بنابراین موسی بن بکر صحیح است. □ معجم رجال الحدیث، ج۱۹، ص۲۸: قال النجاشی: موسی بن بکر الواسطی، روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن ۸ و عن الرجال له کتاب یرویه جماعه. □ معجم رجال الحدیث، ج۵، ص۲۰: الحسن بن علی بن أبی عثمان = الحسن بن علی بن عثمان سجاده: قال الشیخ: الحسن بن علی بن أبی عثمان، الملقب بسجاده، له کتاب أخبرنا به عده من أصحابنا، عن أبی المفضل، عن ابن بطه، عن أحمد بن أبی عبد الله، عن الحسن بن علی بن أبی عثمان. و قال النجاشی: الحسن بن أبی عثمان، الملقب سجاده أبو محمد، کوفی ضعفه أصحابنا و ذکر أن أباه علی بن أبی عثمان. و قال ابن الغضائری: الحسن بن علی بن أبی عثمان، أبو محمد الملقب بسجاده، فی عداد القمیین، ضعیف، و فی مذهبه ارتفاع.

ص: ۲۱۰

در نسخه ای از این روایت که شیخ در مکاسب ذکر کرده، آمده است «حتی لایُباعَ بشیءٍ فیه غشٌّ» (۱) ، شیخ می فرماید: ضمیر در «لایباع» به دینار رجوع می کند و «فیه غشّ» هم جمله ی ابتدائیّه [و مستأنفه] است (۲) ؛ نه این که تتمّه ی «لایُباعَ بشیء» باشد. بنابراین، معنای روایت این چنین است: آن دینار را در چاه فاضلاب بینداز تا چیزی با آن فروخته نشود. در آن دینار غشّ است. امّا طبق نسخه ای که وسائل نقل کرده، «لایباع شیءٌ فیه غِشّ» ضمیر «فیه» به «شیء» بر می گردد و جمله ی مستأنفه نیست و معنا این چنین می شود: آن دینار را در چاه بینداز تا چیزی که در آن غشّ است، فروخته نشود.

بررسی سند صدوق – قدس سرّه – به موسی بن بکر

گفتیم که سند این روایت ناتمام است؛ زیرا در طریق کلینی، سِجّاده واقع شده که ضعیف است. صاحب وسائل می فرماید: مرحوم صدوق هم، این روایت را با سند خودش از موسی بن بکر نقل کرده که اگر فرضاً موسی بن بکر ثقه باشد، باید بررسی کنیم آیا سند صدوق تمام است یا نه؟

۱- این عبارت به این صورت در هیچ یک از نسخ وسائل، کافی، و تهذیب یافت نشد. بنابراین این نسخه ای که مرحوم شیخ نقل کرده است اشتباه ناسخ بوده است. (امیرخانی)

۲- کتاب المکاسب، ج۱، ص ۲۷۷: و قوله «فیه غش» جمله ابتدائیه، و الضمیر فی «لایباع» راجع الی الدینار.

ص: ۲۱۱

در بحث های گذشته بیان شد که جناب صدوق در «من لایحضره الفقیه» به افرادی در أسناد روایات ابتدا کرده که قطعاً با آن ها ملاقات نکرده است، مانند موسی بن بکر که زمان امام کاظم - علیه السلام - بوده، ولی شیخ صدوق- قدس سرّه - در سال ۳۸۱ قمری مرحوم شدند که تا زمان امام کاظم - علیه السلام - (۱۸۳ ۱۲۸ه.ق) چندین نسل فاصله است، بنابراین نمی تواند مستقیماً از او نقل کند. لذا برای این که این روایات، مرسل نباشد و از طرفی هم اسناد تکرار نشود، همه ی این واسطه ها را در آخر کتاب، تحت عنوان مشیخه ذکر می کند؛ یعنی طریق خود به راویان مذکور را نقل می کند و مثلاً می فرماید: «کلّ ما کان فیه» یا «و ما کان فیه عن موسی بن بکر فطریقی الیه کذا و ما کان فیه عن ابن ابی عمیر فطریقی الیه کذا». امّا متأسفانه مرحوم صدوق، مشیخه را با نظم و ترتیب خاصی ذکر نکرده و نمی توان به ترتیب حروف الفباء، طریق صدوق به راوی مورد نظر را سریعاً پیدا کرد، کما این که مشیخه ی شیخ طوسی در تهذیب هم دارای ترتیب نیست. برای رفع این مشکل، صاحب وسائل در آخر وسائل الشیعه، مشیخه ی «من لایحضره الفقیه» را به ترتیب الفبا تنظیم کرده است (۱) ، ولی مشیخه ی شیخ طوسی را به خاطر مختصر بودن، به همان نحوی که بوده است نقل کرده است.

شیخ حرّ عاملی، در آخر وسائل الشیعه می فرماید:

۱- صاحب وسائل، جلد سی ام کتاب وسائل الشیعه (چاپ آل البیت) را به برخی مباحث رجالی از جمله مشیخه ی تهذیب، استبصار و من لایحضره الفقیه اختصاص داده است.

ص: ۲۱۲

الفائده الاولی فی ذکر طرق الشیخ الصدوق رئیس المحدثین، أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه و أسانیده التی حذفها فی کتاب «من لایحضره الفقیه» و أوردها فی آخره.

و قد حذفت أنا ایضاً، فی اماکنها للإختصار و للإشعار بالکتب المنقول منها تلک الاخبار. فانه یظهر منه انه ابتدء فی کل حدیث باسم صاحب الکتاب الذی نقله منه ... و اعلم ان الصدوق قد اورد الاسانید بغیر ترتیب فیعسر تحصیل المراد منها لذلک و قد اوردتها انا مرتبةً علی ترتیب الحروف مقدماً للاول فالاول علی الطریق المعروف و النهج المألوف فی الاسماء و أسماء الاباء و الالقاب و الکنی و لم اغیر شیئاً من کلامه و انما غیرت الترتیب ... (۱)؛

فائده ی اول، درباره ی مشیخه ی صدوق و ذکر طرق و أسانیدی است که در کتاب «من لا یحضره الفقیه» حذف کرده و در آخر کتاب ذکر کرده است.

صاحب وسائل در ادامه می فرماید: من نیز در جاهایی که احادیث را

ذکر کرده ام برای اختصار و اشعار به این نکته که در کتابی که من از

۱- وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۲۲۲۱.

ص: ۲۱۳

آن نقل کرده ام به این صورت بوده و من دست کاری نکرده ام آن اسانید را حذف کرده ام.

سپس می گوید: به نظر می رسد جناب صدوق، به اسم صاحبان کتاب ابتدا کرده است؛ مثلًا اگر به ابن أبی عمیر ابتداء کرده؛ یعنی این که از کتاب ابن ابی عمیر نقل می کند و ابتدای سند به اسم صاحبان کتاب است.

در ادامه می نویسد: از آن جا که صدوق، مشیخه را بدون ترتیب آورده و تحصیل مراد او از آن ها مشکل است، من آن ها را به ترتیب حروف الفباء آورده ام (یعنی اول، الف را آوردم، بعد الفی را آوردم که بعدش الف باشد و سپس الفی را آوردم که بعدش حرف باء و هکذا) و به جز مرتب کردن، تغییر دیگری نداده ام.

بنابراین اگر بخواهیم سند صدوق به «موسی بن بکر واسطی» را پیدا کنیم، طبق ترتیب صاحب وسائل باید در حرف «میم» آن را دنبال کنیم، «موسی» به ترتیب الفبا باید بعد از منهال قرار بگیرد. در میان اسم هایی که به نام موسی است، وقتی نگاه می کنیم، موسی بن بکر دیده نمی شود و این عجیب است، پس چطور صاحب وسائل فرموده است: «و رواه الصدوق بإسناده عن موسی بن بکر مثله»؟! این سند، نه تنها در «من لایحضره الفقیه»، بلکه در هیچ یک از کتب شیخ صدوق نیست. در پاورقی وسائل الشیعه هم [که جمعی از محققین تحقیق کرده اند] نوشته

ص: ۲۱۴

است که این روایت اصلاً در «من لا یحضره الفقیه» وجود ندارد (۱) ؛ چه برسد به این که از طریق «موسی بن بکر» باشد. بنابراین صاحب وسائل که فردی خوش سلیقه، مسلّط و دقیق است، در این جا اشتباه کرده است و «إن الجواد قد یکبو و إن الصارم قد ینبو و إن النار قد تخبو».

۶. روایت زینب العطّاره

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیی] عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ

۱- وسائل الشیعه، چاپ آل البیت، ج۱۷، ص ۲۸۰: لم نعثر علیه فی الفقیه المطبوع، التهذیب ۷- ۱۲- ۵۰. پس این روایت در «من لا یحضره الفقیه» موجود نیست، ولی در التهذیب، ج ۷، ص ۱۲، وجود دارد: «مُوسَی بْنُ بَکْرٍ قَالَ: کُنَّا عِنْدَ أَبِی الْحَسَنِ - علیه السلام - فَإِذَا دَنَانِیرُ مَصْبُوبَهٌ بَیْنَ یَدَیْهِ فَنَظَرَ إِلَی دِینَارٍ فَأَخَذَهُ بِیَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَیْنِ ثُمَّ قَالَ: أَلْقِهِ فِی الْبَالُوعَهِ حَتَّی لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ» صاحب وسائل علی القاعده باید ذکر می کرد که شیخ طوسی هم این روایت را نقل کرده است، ولی ذکر نمی کند و به جای آن می فرماید: شیخ صدوق نقل کرده، در حالی که در کتب شیخ صدوق نیست، بنابراین معلوم می شود صاحب وسائل اشتباهاً به جای شیخ طوسی، شیخ صدوق ذکر کرده است. و امّا سند شیخ طوسی به موسی بن بکر اگر از کتابش نقل کرده باشد که ظاهرا از کتابش نقل می کند به خاطر ابن أبی جید ناتمام است. در «الفهرست» می فرماید: «موسی بن بکر» له کتاب. أخبرنا ابن أبی جید عن ابن الولید عن الصفار عن إبراهیم بن هاشم عن ابن أبی عمیر عن موسی بن بکر. و رواه صفوان بن یحیی عن موسی بن بکر. و در «الرجال» می فرماید: أصله کوفی واقفی، له کتاب روی عن أبی عبد الله. (امیرخانی)

ص: ۲۱۵

خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: جَاءَتْ زَيْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْحَوْلَاءُ إِلَی نِسَاءِ النَّبِيِّ - صلی الله علیه و آله و سلم - وَ بَنَاتِهِ وَ كَانَتْ تَبِيعُ مِنْهُنَّ الْعِطْرَ فَجَاءَ النَّبِيُّ - صلی الله علیه و آله و سلم - وَ هِيَ عِنْدَهُنَّ فَقَالَ: إِذَا أَتَيْتِنَا طَابَتْ بُيُوتُنَا فَقَالَتْ: بُيُوتُكَ بِرِيحِكَ أَطْيَبُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِذَا بِعْتِ فَأَحْسِنِی وَ لَا تَغُشِّی فَإِنَّهُ أَتْقَی وَ أَبْقَی لِلْمَالِ، الْحَدِيثَ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا وَ اقْتَصَرَ عَلَی آخِرِهِ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الحسین بن زید الهاشمی که توثیق ندارد ناتمام است و صدوق هم، مرسلاً نقل کرده، پس روایت به عنوان مؤیّدِ مطلب است.

روزی زینب العطاره (عطر فروش) که خانمی چپ چشم (۲) بود، نزد زنان و دختران پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - برای فروختن عطر آمد. در این حین، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - رسیدند و به او فرمودند: وقتی پیش ما می آیی خانه ها ی ما خوشبو می شود. او هم [که زنی با سلیقه و با ادب

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح۶، ص۲۸۲.

۲- مرد چپ چشم را أحول و زن چپ چشم را حولاء می نامند. یکی از ادلّه ای که در بحث غیبت ذکر خواهد شد بر این که گفتن عیب ظاهر، غیبت محسوب نمی شود (البته اگر متأذی نشود و عناوین محرم دیگری بر آن صادق نباشد) همین روایت است که دلالت می کند حتی خود امام۷ عیب ظاهر را بیان می کردند، هر چند این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

ص: ۲۱۶

بود] در جواب گفت: خانه های شما به بوی خوشِ شما معطر و خوشبوتر است. سپس حضرت فرمودند: هرگاه فروختی، خوب بفروش (معامله ات را خوب انجام بده) و غش نکن، همانا این کار أقرب به تقوی است و بیشتر موجب بقاء مال می شود.

نهی از غش در این روایت که فرمود «وَ لَا تَغُشَّی» ظهور در حرمت دارد و دلیلی ندارد از این ظهور به خاطر عبارت «إِذَا بِعْتِ فَأَحْسِنِی» که می دانیم امر استحبابی است، رفع ید کنیم؛ همان طور که اگر گفته شود: «اغتسل للجمعه و الجنابه» (۱) با آن که می دانیم غسل جمعه مستحب است، دلیل نمی شود از وجوب غسل جنابت رفع ید کنیم. پس ظهور در حرمت به قوت خود باقی است. بله، این روایت فقط مورد غش در بیع و معامله را بیان می کند.

۷. مرسله ی عُبَیْسِ بْنِ هِشَامٍ

وَ [محمد بن یعقوب] عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُبَیْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: دَخَلَ عَلَیْهِ رَجُلٌ یَبِیعُ الدَّقِیقَ

۱- این مضمون، مستفاد از موثّقه ی سماعه است که در آن، بعد از سؤال سماعه درباره ی غسل جمعه آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنْ غُسْلِ الْجُمُعَهِ فَقَالَ وَاجِبٌ ... وَ قَالَ غُسْلُ الْجَنَابَهِ وَاجِبٌ وَ غُسْلُ الْحَائِضِ إِذَا طَهُرَتْ وَاجِبٌ وَ ...» الکافی، ج۳، ص۴۰.

ص: ۲۱۷

فَقَالَ: إِیَّاکَ وَ الْغِشَّ فَإِنَّهُ مَنْ غَشَّ غُشَّ فِی مَالِهِ فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ مَالٌ غُشَّ فِی أَهْلِه.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُبَیْسِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - . (۱)

این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

عبیس بن هشام از یکی از اصحابش نقل می کند: شخصی که آرد می فروخت، بر امام صادق - علیه السلام - وارد شد. حضرت فرمودند: از غش بپرهیز! کسی که غش کند، در مالش غش می شود و اگر مالی نداشته باشد، نسبت به اهلش به او غش می شود.

البته ظهور این روایت، انصراف به غش در مال دارد، زیرا حضرت ابتدا فرمودند: «إِیَّاکَ وَ الْغِشَّ» و بعد تعلیل کردند که اگر غش کنی، در مال تو غش می شود، پس معلوم می شود آن غش اولی هم، یعنی غش در مال. ولی این مقدار، در این که آن اطلاقات را تخصیص بزنند و بگوییم غش اختصاص به معاملات دارد، کافی نیست؛ زیرا اولاً: مثبتین نمی توانند مقید یکدیگر بشوند، ثانیاً: این روایت سند ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح۷، ص۲۸۲.

ص: ۲۱۸

۸ . روایت سَعْدٍ الْإِسْكَافِ

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی جَمِيلَهَ عَنْ سَعْدٍ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ – علیها السلام – قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ – صلی الله علیه و آله و سلم – فِی سُوقِ الْمَدِينَهِ بِطَعَامٍ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَى طَعَامَکَ إِلَّا طَيِّباً وَ سَأَلَهُ عَنْ سِعْرِهِ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ أَنْ يَدُسَّ يَدَهُ فِی الطَّعَامِ فَفَعَلَ فَأَخْرَجَ طَعَاماً رَدِيئاً فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَاكَ إِلَّا وَ قَدْ جَمَعْتَ خِيَانَهً وَ غِشّاً لِلْمُسْلِمِينَ.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر أبی جمیله که همان مفضّل بن صالح (۲) است ناتمام است.

۱– وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۸، ص۲۸۲.

۲– نجاشی در ترجمه ی جابر بن یزید، مفضل بن صالح را از کسانی که ضعیف است و از جابر نقل می کند می شمارد: ‌ معجم رجال الحدیث، ج۴، ص۱۷: جابر بن یزید أبو عبد الله و قیل: أبو محمد الجعفی عربی، قدیم، نسبه: ابن الحرث بن عبد یغوث بن کعب بن الحرث بن معاویه بن وائل بن مرار بن جعفی، لقی أبا جعفر و أبا عبدالله – علیه السلام – و مات فی أیامه، سنه ثمان و عشرین و مائه، روی عنه جماعه غمز فیهم و ضعفوا منهم: عمرو بن شمر و مفضل بن صالح و منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب و کان فی نفسه مختلطا. و قال ابن الغضائری: المفضل بن صالح أبو جمیله الأسدی النخاس مولاهم، ضعیف، کذاب، یضع الحدیث. (امیرخانی)

ص: ۲۱۹

سعد الاسکاف از امام باقر – علیه السلام – نقل می کند که فرمود: پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – از بازار مدینه عبور می کردنـد، به طعامی [گنـدم] (۱) برخـورد کردنـد و فرمودنـد: عجب گنـدم خوبی! قیمتش چنـد است؟ خداونـد متعـال وحی کرد که حضـرت دستشان را داخل گندم کند، وقتی دستشان را داخل کردند، گندم بدی بیرون آوردند. حضرت به او فرمودند: نمی بینم ترا مگر این که جمع کردی بین غش و خیانت به مسلمان ها [چون معمولا این نوع گول زدن ها همراه خیانت است]. (۲)

۹. موثقه ی الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَار

وَ [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : إِنَّا نَعْمَلُ الْقَلَانِسَ فَنَجْعَلُ فِیهَا الْقُطْنَ الْعَتِیقَ فَنَبِیعُهَا وَ لَا نُبَیِّنُ لَهُمْ مَا فِیهَا قَالَ: أُحِبُّ لَکَ أَنْ تُبَیِّنَ لَهُمْ مَا فِیهَا.

۱– طعام، یک معنای اعم دارد و یک معنای اخص. معنای اخصـش یعنی گندم، و بعید نیست در این جا مراد، گندم باشد. در کتاب العین آمـده است: و الطَّعَام اسم جامع لکل ما یؤکل، و کـذلک الشـراب لکل ما یشـرب. و العالی فی کلام العرب: أن الطَّعَام هو البر خاصه. و یقال: اسم له و للخبز المخبوز.

۲– بعضـی جاها ممکن است غش صادق باشـد، ولی خیانت صادق نباشـد و آن، جایی است که قصـد نکرده باشد و به فعل او نبوده باشد. (امیرخانی)

ص: ۲۲۰

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ الْقَلَانِسِیِّ (۱) مِثْلَه. (۲)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حسین بن مختار می گوید: به امام صادق - علیه السلام - عرض کردم: ما قلانس(کلاه) درست می کنیم و پنبه کهنه در آن می گذاریم و می فروشیم، ولی به مردم نمی گوییم که داخل آن ها پنبه کهنه است، حضرت فرمودند: دوست می دارم که بگویید چه چیزی داخل آن است [پنبه نو است یا پنبه کهنه].

البته این روایت به این صورت، دالّ بر حرمت نیست، امّا در عین حال، اهتمام به مسأله ی تبیین را حتی در یک مسأله ای که مهم نیست نشان می دهد و دالّ بر کراهت است.

۱۰. حدیث مناهی

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَیْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ زَیْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ - علیهم السلام - فِی حَدِیثِ الْمَنَاهِی عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - أَنَّهُ قَالَ: وَ مَنْ غَشَّ مُسْلِماً فِی شِرَاءٍ أَوْ بَیْعٍ فَلَیْسَ مِنَّا وَ یُحْشَرُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ مَعَ الْیَهُودِ لِأَنَّهُمْ أَغَشُّ الْخَلْقِ.

قَالَ: وَ قَالَ - علیه السلام - : لَیْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِماً.

۱- قلانس ظاهرا جمع قلنسوه است، لذا کسانی که کلاه درست می کردند و کلاه دوز بوده اند، قلانسی نامیده اند. از ذیل روایت معلوم می شود ظاهراً حسین بن مختار علاوه بر کلاه فروشی، کلاه دوز هم بوده است.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۹، ص۲۸۲.

ص: ۲۲۱

وَ قَالَ: وَ مَنْ بَاتَ وَ فِی قَلْبِهِ غِشٌّ لِأَخِیهِ الْمُسْلِمِ بَاتَ فِی سَخَطِ اللَّهِ وَ أَصْبَحَ کَذَلِکَ حَتَّی یَتُوبَ.

وَ رَوَاهُ أَیْضاً مُرْسَلًا. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر شعیب بن واقد (۲) و حسین بن زید (۳) ناتمام است.

حسین بن زید از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که حضرت از آباء معصومینشان – علیهم السلام – از پیامبر اسلام – صلی الله علیه و آله و سلم – نقل می کنند که در حدیث مناهی فرمودند: هر کس در خرید یا فروش با مسلمانی، مرتکب غش شود از ما نیست و روز قیامت با یهود محشور می شود؛ زیرا آنان غشّ کننده ترین خلق هستند.

حسین بن زید می گوید: امام صادق – علیه السلام – فرمودند: از ما نیست کسی که نسبت به مسلمانی مرتکب غش شود، و همچنین فرمودند: کسی که شب را سپری کند در حالی که در قلبش غش به برادر مسلمانش داشته باشد، شب و روز در سخط الهی است تا این که توبه کند.

۱– وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۱۰، ص۲۸۳.

۲– معجم رجال الحدیث، ج۹، ص۳۴: إن شعیب بن واقد لم یذکر فی کتب الرجال فهو مجهول.

۳– معجم رجال الحدیث، ج۵، ص۲۳۹: الحسین (الحسن) بن زید بن علی = الحسین بن زید = الحسین بن زید الهاشمی: قال النجاشی: الحسین بن زید بن علی بن الحسین أبو عبد الله، یلقب ذی الدمعه کان أبو عبد الله – علیه السلام – تبناه و رباه، و زوجه بنت الأرقط، و روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن ع و کتابه یختلف الروایه له.

ص: ۲۲۲

دو روایت دیگر (۱) نیز وجود دارد که همین مضامین را دارد و از ذکر آن صرف نظر می کنیم.

به هر حال در این که غشّ حرام است، جای مناقشه نیست و جزء واضحات است.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح۱۱، ص۲۸۳: وَ فِی عِقَابِ الْأَعْمَالِ بِسَنَدٍ تَقَدَّمَ فِی عِیَادَهِ الْمَرِیضِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ۹ قَالَ فِی حَدِیثٍ: وَ مَنْ غَشَّ مُسْلِماً فِی بَیْعٍ أَوْ فِی شِرَاءٍ فَلَیْسَ مِنَّا وَ یُحْشَرُ مَعَ الْیَهُودِ یَوْمَ الْقِیَامَهِ لِأَنَّهُ مَنْ غَشَّ النَّاسَ فَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ وَ مَنْ لَطَمَ خَدَّ مُسْلِمٍ لَطْمَهً بَدَّدَ اللَّهُ عِظَامَهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ ثُمَّ سَلَّطَ اللَّهُ عَلَیْهِ النَّارَ وَ حُشِرَ مَغْلُولًا حَتَّی یَدْخُلَ النَّارَ وَ مَنْ بَاتَ وَ فِی قَلْبِهِ غِشٌّ لِأَخِیهِ الْمُسْلِمِ بَاتَ فِی سَخَطِ اللَّهِ وَ أَصْبَحَ کَذَلِکَ وَ هُوَ فِی سَخَطِ اللَّهِ حَتَّی یَتُوبَ وَ یُرَاجِعَ وَ إِنْ مَاتَ کَذَلِکَ مَاتَ عَلَی غَیْرِ دِینِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ۹: أَلَا وَ مَنْ غَشَّنَا فَلَیْسَ مِنَّا قَالَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ مَنْ غَشَّ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ نَزَعَ اللَّهُ بَرَکَهَ رِزْقِهِ وَ أَفْسَدَ عَلَیْهِ مَعِیشَتَهُ وَ وَکَلَهُ إِلَی نَفْسِهِ وَ مَنْ سَمِعَ فَاحِشَهً فَأَفْشَاهَا فَهُوَ کَمَنْ أَتَاهَا وَ مَنْ سَمِعَ خَیْراً فَأَفْشَاهُ فَهُوَ کَمَنْ عَمِلَهُ. همان، ح ۱۲، ص ۲۸۳: وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِیدَ تَقَدَّمَتْ فِی إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ عَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ : قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ۹: لَیْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِماً أَوْ ضَرَّهُ أَوْ مَاکَرَهُ.

ص: ۲۲۳

حقیقت غشّ

اشاره

گفتیم غشّ یعنی خلاف واقع را به نحوی به دیگری ارائه دهد که به نوعی منافع دیگری در خطر بیفتد یا ضرری به او وارد شود. حقیقت آن است که علی رغم این که این مطلب (موضوع غشّ) پیچیدگی ندارد و واضح است، امّا مراد شیخ از عبارات ایشان به روشنی استفاده نمی شود. هر چند می توانیم کلام نهائی ایشان را از عباراتشان به دست آوریم، امّا چگونگی انتقال شیخ به نتیجه ی نهایی قدری ابهام دارد، لذا ابتدا برای رفع ابهام، مطالبی را در توضیح آن بیان می کنیم.

ص: ۲۲۴

بررسی کلمات شیخ – قدس سرّه – در حقیقت غشّ

جناب شیخ ابتدا می فرمایند:

«ثم إنّ ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی، کمزج اللبن بالماء، و خلط الجیّد بالردی ء فی مثل الدهن، و منه وضع الحریر فی مکانٍ باردٍ لیکتسب ثقلاً، و نحو ذلک. و أمّا المزج و الخلط بما لا یخفی، فلا یحرم لعدم انصراف (۱) «الغش» إلیه» (۲) ؛

از ظاهر أخبار به دست می آید که غشّ، به چیزی که مخفی باشد محقق می شود؛ مثلاً مقداری آب در شیر داخل کند، یا روغن ردیء (نامرغوب) را با روغن جیّد (مرغوب) مخلوط کند، یا حریر را در مکان

۱- در این جا مرحوم شیخ می فرماید: اگر بما لا یخفی باشد حرام نیست؛ چون «غش» به «ما لا یخفی» انصراف ندارد، در حالی که بهتر است گفته شود: «غش» از «ما لا یخفی» منصرف است؛ نه این که به «ما لا یخفی» انصراف ندارد؛ زیرا عدم انصراف، دلیل بر رفع ید از آن نیست، بلکه انصراف از آن، می تواند دلیل بر رفع ید باشد. (امیرخانی)

۲- کتاب المکاسب، ج۱، ص۲۷۸: ثم إنّ ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی، کمزج اللبن بالماء، و خلط الجیّد بالردی ء فی مثل الدهن، و منه وضع الحریر فی مکان بارد لیکتسب ثقلًا، و نحو ذلک. و أمّا المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم؛ لعدم انصراف «الغش» إلیه، و یدلّ علیه مضافاً إلی بعض الأخبار المتقدمه: صحیحه ابن مسلم، عن أحدهما٨: «أنّه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤیا جمیعاً فلا بأس ما لم یغطِّ الجیّد الردی ء».

ص: ۲۲۵

بارد قرار دهد تا سنگین تر شود علی القاعده، مراد مرحوم شیخ مکان مرطوب است و صرف قرار دادن در مکان بارد، ظاهراً ثقلی ایجاد نمی کند اگر این کارها مخفی باشد، غش صادق است، امّا اگر مخفی نباشد، غشّ (گول زدن) صادق نیست؛ به عنوان مثال اگر میوه فروشی، پرتقال های ریز و درشت را مخلوط کند به گونه ای که هر کسی متوجه می شود بعضی از آن ها ریز و برخی درشت است، یا سیب هایی که بعضی از آن خال زده و خراب است، اگر بخواهد این سیب ها را جداگانه بفروشد کسی نمی خرد، ولی اگر آن ها را در هم بفروشد، با قیمت مناسبی هر دو را می خرند. در این حالت که «بما یخفی» نیست و چیز روشنی است و هر خریداری چشمش را باز کند متوجه می شود، این کار حرام نیست؛ چون غشّ نیست.

ادلّه ی دالّ بر این که غشّ باید «بما یخفی» باشد

اشاره

سپس مرحوم شیخ می فرماید:

«و یدلّ علیه مضافاً إلی بعض الأخبار المتقدمه ...» (۱)

به نظر می رسد مراد مرحوم شیخ از «بعض الأخبار المتقدمه» که ذکر کرده است، دو روایت حلبی در «ابواب احکام عیوب» است.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۹.

ص: ۲۲۶

صحیحه ی حلبی

وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّاد] عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی طَعَاماً فَیَکُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ یَبُلَّهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ زِیَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ کَانَ بَیْعاً لَا یُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِکَ وَ لَا یُنَفِّقُهُ غَیْرُهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ فِیهِ زِیَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ مِثْلَهُ.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حلبی (۲) می گوید: از امام صادق – علیه السلام – در مورد مردی سؤال کردم که طعامی (۳) را می فروشد و به جهت این که برای او بهتر

۱– وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه کِتَابُ التِّجَارَهِ، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۳، ص۱۱۳.

۲– از آن جا که ایشان ظاهراً تاجر بوده و به حلب شامات سفر می کرده است به او حلبی گفته شده است. بعضی از روات به همین دلیل به نام همان محل تجارتشان معروف شده اند، از جمله آقای حلبی یا حریز بن عبدالله سجستانی، که سیستانی نبوده ولی ظاهراً یا کار و کسبی داشته و یا به مناسبتی آن جا رفت و آمد داشته است.

۳– طعام در حالت عادی منصرف به گندم یا شاید جو است.

ص: ۲۲۷

باشد و بیشتر موجب رواج بیعش شود، کمی آن را مرطوب می کند؛ البته نه این که قصدش این باشد بخواهد با این مرطوب کردن، وزن طعام را بالا ببرد [مثلاً نُهصد گرم را یک کیلو بفروشد] حضرت فرمودند: اگر بیع این چیز، تنها با مرطوب کردن اصلاح می شود و در غیر این صورت نمی توان آن را فروخت البته بدون این که دنبال زیاده در وزن باشد مانعی ندارد، ولی اگر می خواهد با این کار غش به مسلمان ها کند و مسلمان ها را گول بزند [یعنی چیزی که وزنش مثلاً نه صد گرم است جای یک کیلو بفروشد] صلاحیت ندارد.

مرحوم شیخ ظاهراً این روایت را شاهدی بر مدعای خود گرفته اند که اگر «بما لا یخفی» باشد، مانعی ندارد و فقط «بما یخفی» ممنوع است.

مناقشه در دلالت صحیحه ی حلبی بر این که غش باید بما یخفی باشد

این روایت دلالتی ندارد بر این که اگر مرطوب کردن گندم مخفی باشد، غش است و اگر مخفی نباشد غش نیست، بلکه حضرت می فرماید اگر مرطوب کردن گندم به التماس زیاده ی در وزن و گول زدن باشد غش است؛ چه التماس زیاده خفی باشد و چه جلی، امّا اگر دنبال زیاده ی در وزن نباشد، مانعی ندارد.

ص: ۲۲۸

صحیحه ی دیگر حلبی

و [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوب] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ لَوْنَانِ مِنْ طَعَامٍ وَاحِدٍ سَعَّرَهُمَا بِشَيْ ءٍ وَ أَحَدُهُمَا أَجْوَدُ مِنَ الْآخَرِ فَيَخْلِطُهُمَا جَمِيعاً ثُمَّ يَبِيعُهُمَا بِسِعْرٍ وَاحِدٍ فَقَالَ: لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَغُشَّ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يُبَيِّنَهُ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ مِثْلَهُ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ نَحْوَه. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

حلبی می گوید: از امام صادق – علیه السلام – درباره ی مردی سؤال کردم که دو نوع طعام (۲) [گندم] دارد که برای هر کدام سِعْری قرار داده است [یعنی هر یک را جدا نرخ گذاری کرده است] و یکی بهتر از دیگری است، سپس این دو را با هم مخلوط می کند و به قیمت واحدی می فروشد ، حضرت فرمودند: جائز نیست که مسلمان ها را گول بزنند و غش کند، مگر این که تبیین کرده و آشکار کند.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه كِتَابُ التِّجَارَةِ، ابواب احکام عیوب، باب ۹ ، ح۲، ص۱۱۲.

۲- لونان من طعام واحد: دو نوع از طعام که گفتیم طعام یعنی گندم یا جو؛ یعنی گندم خوب و گندم بد، البته نسخه ها فرق دارد و قرائتش قدری ابهام دارد، ما این گونه معنا می کنیم که دو نوع طعام دارد.

ص: ۲۲۹

مناقشه در دلالت این روایت بر این که غش باید بما یخفی باشد

در این روایت نیز دلالتی وجود نـدارد که غش بایـد «بما یخفی» باشـد و «بما لایخفی» عیبی نـدارد. این روایت بیان می کنـد: بعد از تبیین کردن، دیگر غش نیست؛ چه آن عیب آشکار باشد و چه مخفی. (۱)

پس هیـچ یک از این دو روایت، دلالتی بر مراد شیـخ نـدارد. امّا صـحیحه ی محمـد بن مسـلم که شـیخ هم آن را ذکر می کند، می توانیم بگوییم از لحاظ دلالت تمام است (۲) :

۱- بـه نظر می رسـد دلالـت ایـن روایـت بر مـدعا تمـام باشـد؛ زیرا تـبیین کردن، فی نفسـه موضـوعیت نـدارد، بلکه آشـکار شـدن، موضوعیت دارد و اگر مشـخص باشـد احتیـاج به تبیین هم نیست، بنابراین اگر بما لایخفی باشـد، این روایت دال بر عـدم حرمتِ آن است و اگر بما یخفی باشد، این روایت دال بر عدم جواز آن است و این همان مطلوب است. (امیرخانی)

۲- کتـاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۸: ثم إنّ ظـاهر الأخبـار هو کون الغش بما یخفی، کمزج اللبن بالماء، و خلط الجیّـد بالردی ء فی مثل الـدهن، و منه وضع الحریر فی مکان بارد لیکتسب ثقلًا، و نحو ذلک. و أمّا المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم؛ لعدم انصـراف «الغش» إلیه، و یدلّ علیه مضافاً إلی بعض الأخبار المتقدمه، صحیحه ابن مسلم عن أحدهما۸: «أنّه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤیا جمیعاً فلا بأس ما لم یغطِّ الجیّد الردی ء» و مقتضـی هذه الروایه بل روایه الحلبی الثانیه و روایه سعـد الإسـکاف أنّه لاـ یشترط فی حرمه الغش کونه ممّـا لاـ یعرف إلّـا من قبـل البـائع، فیجب الإعلاـم بالعیب غیر الخفی، إلّا أن تُنزّل الحرمه فی موارد الروایـات الثلاـث علی مـا إذا تعمـد الغش برجـاء التلبس علی المشتری و عـدم التفطّن له و إن کـان من شـأن ذلک العیب أن یتفطّن له؛ فلا تدلّ الروایات علی وجوب الإعلام إذا کان العیب من شأنه التفطّن له، فقصّر المشتری و سامح فی الملاحظه.

صحیحه ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا – علیها السلام – أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ یُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ بَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِیَا جَمِیعاً فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ یُغَطِّ الْجَیِّدُ الرَّدِیءَ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی مِثْلَهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند تمام است.

محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر یا امام صادق – علیها السلام – درباره ی مقداری گندم که با گندمی از جنس دیگر مخلوط می شود و جنس یکی، بهتر از دیگری است سؤال شد، حضرت در جواب فرمودند: هر گاه هر دو دیده شود [یعنی معلوم باشد که این گندم با آن گندم تفاوت دارد] مانعی ندارد، البته با این قید که گندم خوب، گندم بد را نپوشاند؛ [یعنی اگر طوری باشد که تمویه و گول زدن در کار باشد صحیح نیست، ولی اگر هر دو نوع گندم مشخص است، عیبی ندارد].

پس این روایت می فرماید: هر گاه دیده شود و معلوم باشد این گندم با آن گندم متفاوت است و درصدشان مشخص باشد [و به اصطلاح بما لا یخفی باشد] اشکالی ندارد، و اگر مشخص نباشد و «بما یخفی» باشد

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه کِتَابُ التِّجَارَهِ، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح۱، ص۱۱۲.

ص: ۲۳۱

غش است و جایز نیست. پس دلالت این روایت بر مدعای مرحوم شیخ واضح است.

بنابراین تا این جا مرحوم شیخ فرمودند: علاوه بر این که لفظ غشّ چنین اقتضائی دارد که عیب غیرخفی را شامل نمی شود، روایات هم دلالت می کند هرگاه جیّد از ردیء تمیز داده شود، اشکالی ندارد.

نظر مرحوم شیخ– قدس سرّه – بر این که عیب جلی هم باشد غش است

اشاره

سپس جناب شیخ می فرماید:

«... و مقتضی هذه الروایه بل روایه الحلبی الثانیه و روایه سعد الإسکاف أنّه لا یشترط فی حرمه الغش کونه ممّا لا یعرف إلّا من قبل البائع، فیجب الإعلام بالعیب غیر الخفی...». (۱)

ظاهر خبر محمد بن مسلم و صحیحه ی دوم حلبی (۲) و روایت سعد الإسکاف، این است که لازم نیست غشّ، به چیزی باشد که شناخت آن در انحصار بایع است، بنابراین اعلام عیب غیر خفی هم واجب است.

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص۲۷۹.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه کِتَابُ التِّجَارَهِ، ابواب احکام عیوب، باب ۹، ح ۳، ص۱۱۳: وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّاد] عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ٧ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی طَعَاماً فَیَکُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ یَبُلَّهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ زِیَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ کَانَ بَیْعاً لَا یُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِکَ وَ لَا یُنَفِّقُهُ غَیْرُهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ فِیهِ زِیَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ.

ص: ۲۳۲

به نظر می رسد این که مرحوم شیخ این قسمت را مقابل سخنان قبلی خود قرار می دهد، مرادشان این باشد که لازم نیست غش به امر خفی باشد، بلکه غش به امر آشکار هم محقّق می شود.

بررسی نحوه ی دلالت روایت (محمد بن مسلم، حلبی و سعد الاسکاف) بر مدعای شیخ- قدس سرّه -

صحیحه ی مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم عَنْ أَحَدِهِمَا - علیها السلام - أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ یُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ بَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِیَا جَمِیعاً فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ یُغَطِّ الْجَیِّدُ الرَّدِی ءَ.

چگونه این روایت، هم می تواند بر قول اول دلالت داشته باشد و هم بر قول دوم، در حالی که این دو قول، مقابل هم قرار دارند؟!

قول اوّل این بود که غش به امر خفی محقق می شود؛ نه غیرخفی، در حالی که این جا می فرماید: این روایت نیز دلالت می کند بر این که عیب غیرخفی هم باید اعلام شود؛ یعنی عیب جلی هم غش است.

به نظر می رسد روایت، دلالتی بر این معنا ندارد؛ زیرا حضرت می فرماید «إِذَا رُئِیَا جَمِیعاً فَلَا بَأْسَ» هرگاه هر دو دیده شود؛ یعنی معلوم باشد که این گندم با آن گندم تفاوت دارد مانعی ندارد و غش نیست. بله، اگر ذیل روایت که می فرماید «مَا لَمْ یُغَطِّ الْجَیِّدُ الرَّدِی ءَ» شامل آن مقدار پوشاندنی که با اندک جستجوئی فهمیده می شود، بشود مثلاً یک دستی

ص: ۲۳۳

به زیرش بزند می فهمد باز غش صادق است، در این صورت چون «خفی» به معنای واقعیِ کلمه نیست و به هر حال یک نوع تزویری به کار رفته است، می تواند دلالت بر مدعای شیخ داشته باشد.

پس این روایت دلالت چندانی بر مدعای شیخ [که همه ی اقسام عیب جلیّ را هم شامل بشود] ندارد.

صحیحه ی حلبی

وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّاد] عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی طَعَاماً فَیَکُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ یَبُلَّهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ زِیَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ کَانَ بَیْعاً لَا یُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِکَ وَ لَا یُنَفِّقُهُ غَیْرُهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ فِیهِ زِیَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ.

ذیل این روایت که می فرماید «وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ» گرچه اطلاق دارد و دلالت می کند هر کجا غش صادق باشد جایز نیست، امّا بحث ما در این است که آیا غش در این جا صادق است یا نه.

صحیحه ی دیگر حلبی

و [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب] عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ:

ص: ۲۳۴

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عِنْدَهُ لَوْنَانِ مِنْ طَعَامٍ وَاحِدٍ سِعْرُهُمَا بِشَيْءٍ وَ أَحَدُهُمَا أَجْوَدُ مِنَ الْآخَرِ فَيَخْلِطُهُمَا جَمِيعاً ثُمَّ يَبِيعُهُمَا بِسِعْرٍ وَاحِدٍ فَقَالَ: لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَغُشَّ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يُبَيِّنَهُ.

این روایت هم بالاطلاق بیان می کند که غش جایز نیست و نظری به عیب خفی و جلی ندارد.

روایت سَعْدٍ الْإِسْكَافِ

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ سَعْدٍ الْإِسْكَافِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - علیها السلام - قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ - صلی الله علیه و آله و سلم - فِي سُوقِ الْمَدِينَةِ بِطَعَامٍ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَى طَعَامَكَ إِلَّا طَيِّباً وَ سَأَلَهُ عَنْ سِعْرِهِ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ أَنْ يَدُسَّ يَدَهُ فِي الطَّعَامِ فَفَعَلَ فَأَخْرَجَ طَعَاماً رَدِيئاً فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا أَرَاكَ إِلَّا وَ قَدْ جَمَعْتَ خِيَانَةً وَ غِشّاً لِلْمُسْلِمِين.

این روایت که از لحاظ سند ناتمام است، از لحاظ دلالت هم، همه ی اقسام عیب جلی را شامل نمی شود، بلکه عیوبی را شامل می شود که اگر در مرحله ی اوّل، شخصی نگاه کند گول می خورد، ولی با اندک جستجوئی دیگر گول نمی خورد.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

ص: ۲۳۵

«... إلّا أن تُنزّل الحرمه فی موارد الروایات الثلاث علی ما إذا تعمّد الغش برجاء التلبس علی المشتری و عدم التفطّن له و إن کان من شأن ذلک العیب أن یتفطّن له؛ فلا تدلّ الروایات علی وجوب الإعلام إذا کان العیب من شأنه التفطّن له، فقصّر المشتری و سامح فی الملاحظه» (۱)

مرحوم شیخ وقتی می بینند که ملتزم شدن به این که هر عیبی غش است و باید اعلام کند، مشکل است و با معنای غشّ (گول زدن) هم سازگار نیست، این سه روایت را این طور توجیه می کنند و می فرمایند: مگر این که حمل کنیم بر صورتی که قصد و رجاء (۲) تلبیس داشته تا امر بر مشتری مشتبه شود و مشتری در حال غفلت بخرد، اما اگر چنین قصد و رجائی نداشته باشد حرام نیست.

این توجیه مرحوم شیخ در مورد صحیحه ی حلبی، درست است؛ زیرا می فرماید: «مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْتَمِسَ فِيهِ زِيَادَةً فَلَا بَأْسَ» یعنی قصد زیاده نکرده باشد. امّا مشکلی که در این جا وجود دارد این است که این روایت شامل عیب جلی و عیب خفی هر دو می شود و دلالتی بر اصل مطلب ندارد، لذا در این صورت باید ملتزم شویم اگر عیب خفی هم باشد در صورتی

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص۲۷۹.

۲- علت این که مرحوم شیخ تعبیر به رجاء تلبیس می کنند این است که چون عیب، عیب جلی است امید دارد که مشتری تفطّن نکند و همه را یک جا بخرد.

ص: ۲۳۶

که قصد تلبیس نکرده باشد جایز است.

در مورد روایت سعد الاسکاف هم، می توان توجیه مرحوم شیخ را پذیرفت؛ زیرا از این که ظاهر گندم خوب بوده و باطنش خراب هر چند زود قابل تشخیص بوده است معلوم می شود قصد غش کرده است.

امّا در مورد صحیحه ی محمد بن مسلم نمی توان این توجیه را پذیرفت؛ چون شاهدی ندارد، بلکه به طور مطلق می فرماید «إِذَا رُئِيَا جَمِيعاً فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ يُغَطِّ الْجَيِّدُ الرَّدِى ءَ»؛ چه قصد غش و تلبیس داشته باشد و چه نداشته باشد.

بنابراین مرحوم شیخ ابتدا فرمودند که از روایات و لفظ غش استفاده می شود که غش، مربوط به «ما یخفی» است و «ما لایخفی» را شامل نمی شود، سپس از سه روایت استفاده کردند که غشّ، «مالایخفی» و جلی را هم شامل می شود، در نتیجه در عیب جلی هم، اعلام واجب است. امّا در ادامه، این سه روایت را به صورتی که قصد تلبیس و رجاء تلبیس باشد حمل می کنند که گفتیم بعض روایات با این توجیه سازگار است، ولی بعضی دیگر سازگار نیست.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«... ثم إنّ غشّ المسلم إنّما هو ببيع المغشوش عليه مع جهله، فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره؛ فلو حصل اتّفاقاً أو لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع

ص: ۲۳۷

صدق الأخبار المذکوره إلّا علی ما إذا قصد التلبیس، و أمّا ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. نعم، یحرم علیه إظهار ما یدلّ علی سلامته من ذلک ...»؛

غشّ مسلم، حرام است؛ چه به فعل خود شخص باشد مثلاً عمداً آب داخل شیر کند و چه به فعل دیگری باشد مثلاً فرزندش آب داخل کند و چه حتّی اتفاقاً رخ دهد مثلاً آب پارچی را می برد اتفاقی در شیر ریخته شد در همه ی این موارد اگر عیب خفی باشد باید اعلام کند؛ زیرا در عیب خفی، قصد تلبیس، در تحقّق غشّ شرط نیست.

سخن نهائی شیخ در تحقق غشّ

مرحوم شیخ در یک نتیجه ی نهایی می فرماید:

«... فالعبره فی الحرمه بقصد تلبیس الأمر علی المشتری، سواء کان العیب خفیّاً أم جلیّا کما تقدم لا بکتمان العیب مطلقاً، أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلبیس» (۱) ؛

غش به یکی از دو امر محقق می شود:

۱. قصد تلبیس داشته باشد؛ چه عیب خفی باشد، چه جلی (البته مقصود از جلی، آن است که یک نوع خفائی هر چند برای آن مشتری خاص داشته باشد و الا اگر کاملاً آشکار باشد توهّم این که غش باشد نیست).

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

ص: ۲۳۸

شاید بتوان از عبارات شیخ استفاده کرد که در قصد تلبیس، لازم نیست غش با فعل خود شخص اتفاق افتاده باشد، بلکه با فعل دیگری هم اتفاق افتاده باشد و او قصد تلبیس کند، صادق است.

۲. عیب خفیّ باشد؛ چه قصد تلبیس داشته باشد، چه نداشته باشد، غش صادق است. در چنین جایی برای این که غش نباشد، لازم است اعلام کند.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«... و فی التفصیل المذکور فی روایه الحلبی إشاره إلی هذا المعنی؛ حیث إنّه علیه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قید الإعلام إذا لم یقصد به الزیاده و إن حصلت به، و حرّمه مع قصد الغش» (۱)

جناب شیخ معتقدند صحیحه ی حلبی (۲) ، بر تفصیل مذکور دلالت دارد. امّا چنین تفصیلی از روایت حلبی استفاده نمی شود، بلکه نهایت چیزی که می توان از روایت حلبی استفاده کرد، آن است که قصد تلبیس، در غش

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲- وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّاد] عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ۷ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی طَعَاماً فَیَکُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ یَبُلَّهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ زِیَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ کَانَ بَیْعاً لَا یُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِکَ وَ لَا یُنَفِّقُهُ غَیْرُهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ فِیهِ زِیَادَهً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ.

ص: ۲۳۹

دخیل است؛ زیرا در آ ن روایت، از حضـرت سؤال شد: اگر گندمی برای این که فروش بهتری پیدا کند، مرطوب شود بدون این که به دنبال زیاده باشـد، جایز است؟ حضـرت فرمودند: اشـکالی ندارد، ولی اگر غشّ کند [یعنی قصد تلبیس داشـته باشد و دنبال زیاده باشد] جایز نیست.

پس نهایت چیزی که از این روایت اسـتفاده می شود، آن است که قصد تلبیس به نحوی که موجب زیاده شود، مضرّ است، ولی اگر قصـد تلـبیس نباشـد اشـکالی نـدارد، تفصـیلی هـم بین عیب خفی و جلی در آن نیست. از طرفی هم می دانیم مرطوب کردن چیزی ممکن است جلی باشد و ممکن است خفی باشد و شاید بتوان گفت بیشتر به صورت خفی است. بنابراین، روایت حلبی إشاره ای به کلِّ قول شـیخ نمی کنـد و فقط می توانـد إشاره به این حرف باشد که اگر در جائی قصد تلبیس باشد، مضـر است و جائی که چنین قصدی نیست، مضر نیست.

کلام شیخ– قدس سرّه – در وجوب اعلام عیب:

و یمکن أن یمنع صـدق الأخبار المذکوره إلّا علی ما إذا قصد التلبیس، و أمّا ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. نعم، یحرم علیه إظهار ما یدلّ علی سلامته من ذلک... .

نعم، یمکن أن یقال فی صوره تعیّب المبیع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصلیه بعیب خفیّ أو جلیّ: أنّ التزام البائع

ص: ۲۴۰

بسلامته عن العیب مع علمه به غشّ للمشتری، کما لو صرّح باشتراط السلامه؛ فإنّ العرف یحکمون علی البائع بهذا الشرط مع علمه بالعیب أنّه غاشّ. (۱)

مطلب دیگری را که جناب شیخ مطرح می کند، آن است که اگر عیب، به گونه ای باشد که با قدری توجه، مشخص شود و غیر خفی باشد، اعلام آن بر فروشنده لازم نیست، ولی از طرف دیگر هم، نمی تواند اظهار سلامت مبیع کند. بله، اگر عیبی در مبیع باشد که موجب خروج آن از خلقت اصلیه شود، حتّی اگر عیب جلی هم باشد، باید اعلام کند؛ مثلاً ـ اسبی که می فروشد، اگر دستش ضربه دیده، کج راه می رود، گرچه این عیب جلی است و به آسانی

۱- کل عبارت مرحوم شیخ این چنین است: مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۲۸۰: و یمکن أن یمنع صدق الأخبار المذکوره إلّا علی ما إذا قصد التلبیس، و أمّا ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. نعم، یحرم علیه إظهار ما یدلّ علی سلامته من ذلک؛ فالعبره فی الحرمه بقصد تلبیس الأمر علی المشتری، سواء کان العیب خفیّاً أم جلیّا کما تقدم لا بکتمان العیب مطلقاً، أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلبیس. و من هنا منع فی التذکره من کون بیع المعیب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعیب غشّاً. و فی التفصیل المذکور فی روایه الحلبی إشاره إلی هذا المعنی؛ حیث إنّه علیه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قید الإعلام إذا لم یقصد به الزیاده و إن حصلت به، و حرّمه مع قصد الغش. نعم، یمکن أن یقال فی صوره تعیّب المبیع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصلیه بعیب خفیّ أو جلیّ: أنّ التزام البائع بسلامته عن العیب مع علمه به غشّ للمشتری، کما لو صرّح باشتراط السلامه؛ فإنّ العرف یحکمون علی البائع بهذا الشرط مع علمه بالعیب أنّه غاشّ.

ص: ۲۴۱

مشخص می شود (قاعدتاً مراد شیخ این چنین است) امّا اگر مشتری آن را نداند و امتحان هم نکند، بایع باید اعلام کند؛ زیرا ظهور حال در این گونه موارد، آن است که بایع، ملتزم به سلامت مبیع است لذا این ظهور حال منشأ خیار عیب هم هست که اگر عیبی پیدا شود، مشتری می تواند معامله را فسخ کند و اگر واقعاً عیبی داشته باشد و او ذکر نکند مرتکب غشّ شده است؛ چون عیبی که در آن وجود دارد را ذکر نکرده و ملتزم است در آن نیست، پس این غش است.

پس خلاصه ی نظر مرحوم شیخ این شد که در عیب خفی مطلقاً باید اعلام کند، و در عیب جلی گرچه اعلام واجب نیست، ولی اظهار سلامت هم نمی تواند بکند. بله، جاهایی که عیب، موجب خروج مبیع از خلقت اصلیه شود، نه تنها إظهار سلامت جایز نیست، بلکه باید اعلام هم بکند و اگر اعلام نکند، غش است؛ زیرا ملتزم به اصاله السلامه است.

ص: ۲۴۲

ص: ۲۴۳

اقسام غشّ

اشاره

ثم إنّ الغشّ یکون بإخفاء الأدنی فی الأعلی کمزج الجیّد بالردی ء، أو غیر المراد فی المراد کإدخال الماء فی اللّبن، و بإظهار الصفه الجیّده المفقوده واقعاً، و هو التدلیس، أو بإظهار الشی ء علی خلاف جنسه کبیع المُموّه علی أنّه ذهب أو فضه. (۱)

مرحوم شیخ چهار نوع غش را ذکر فرموده اند:

۱. إخفاء أدنی در أعلی؛ مانند این که گندم ردیء را در گندم جیّد داخل کند.

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۰.

ص: ۲۴۴

۲. ادخال غیر مراد در مراد؛ مانند داخل کردن آب در شیر؛ زیرا آب، مراد خریدار نیست.

۳. إظهار صفت جیّدی که فی الواقع مفقود است؛ مثلاً ماشینی که رنگش متالیک نیست، متالیک بنمایاند. البته این قسم را اصطلاحاً تدلیس می نامند.

۴. شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود؛ مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود.

در هر یک از این چهار قسم که موجب گول خوردن مشتری می شود، یا این کار به فعل خودِ بایع بوده است یا به فعل غیر مثلاً فرزند بایع آب در شیر داخل کرده است و در صورتی که به فعل خود بایع بوده، یا قصد غش می کند و یا قصد غش نمی کند مثلاً دست خودش لرزید و آب در شیر ریخته شد، بدون این که قصد غش داشته باشد و همین طور در هر یک از این چهار صورت یا عیب، جلی است و یا خفی، که باید هر یک از این صور بررسی شود.

بررسی قسم اول غشّ (إخفاء أدنی در أعلی)

قسم اول که إخفاء أدنی در أعلی است مانند إخفاء گندم ردیء در گندم جیّد می تواند صورت های مختلفی داشته باشد:

۱. قاطی شدن دو نوع گندم، فعل بایع نبوده و اگر هم به فعل او بوده، قصد تلبیس نداشته و جلی هم هست؛ مثلاً دو گونه گندم در انبار

ص: ۲۴۵

داشته و مجبور بوده این گندم ها را روی هم بریزد، قصد تلبیس هم ندارد و این طور هم نیست که تغطیه ی جید نسبت به ردی ء شده باشد، بلکه زیر گندم را هم دست بزنند، دو گونه است. در این صورت، واضح است که غش صادق نیست و روایت هم می فرماید «مَا لَمْ يُغَطِّ الْجَيِّدُ الرَّدِی ءَ». (۱)

۲. إدخال غیر جیّد در جیّد، با فعل بایع رخ می دهد [و قصد تلبیس هم دارد] ولی عملاً غش محقّق نشده و کسی گول نمی خورد. در این صورت هم، روشن است که اگر بایع می داند غش محقّق نمی شود، کار او غش نیست، امّا اگر نمی داند، ولی احتمال می دهد غش محقّق می شود، نهایتش این است که مرتکب تجریّ شده، ولی مرتکب حرام واقعی نشده است.

۳. إدخال، فعل بایع است و مشتری نیز فریب می خورد و هر چند این عمل، جلیّ است، ولی این گونه نیست که مشتری به مجرد التفات متوجه بشود؛ مثلاً در اجناسی که معمولاً بسته ای یا کارتنی خریداری می شود، اجناسی که در زیر قرار دارد، معمولاً مشاهده نمی شود، به عنوان مثال مشتری پرتقال را جعبه ای می خرد، در حالی که روی جعبه، پرتقال درشت و زیر آن پرتقال ریز است، امّا چون زیر آن را نگاه نمی کند و به ظهور اعتماد می کند، گول می خورد. در این صورت، غش صادق است؛

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه کِتَاب التِّجَارَه، ابواب احکام العیوب، باب ۹، ص ۱۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا٨ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الطَّعَامِ یُخْلَطُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ بَعْضُهُ أَجْوَدُ مِنْ بَعْضٍ قَالَ: إِذَا رُئِیَا جَمِیعاً فَلَا بَأْسَ مَا لَمْ یُغَطِّ الْجَیِّدُ الرَّدِی ءَ.

ص: ۲۴۶

چون عمل بایع یک نوع گول زدن محسوب می شود، هر چند که خفی نیست و شناخت آن در انحصار بایع نیست.

۴. إدخال، به فعل بایع نیست، بلکه اتفاقاً رخ می دهد؛ یا این که خود بایع قبلًا فریب خورده و این کالا را خریداری کرده یا اصلًا می داند این جعبه یا بسته، چنین چینشی دارد، علی أیّ حالٍ فعل بایع نیست، ولی می داند که مشتری نیز توجه نمی کند هر چند می تواند بفهمد در این جا صدق غشّ مشکل است؛ مگر این که بایع بالخصوص این کالا را خریداری کرده تا مشتری فریب بخورد، امّا اگر بایع به این قصد نخریده باشد، صدق غشّ بر این کار مشکل است؛ زیرا غشّ، یک امر وجودی است گرچه لغویون (۱) غشّ را به عدم النُصح، که امری عدمی است، معنا کرده اند زیرا غشّ یعنی انجام دادن کاری که طرف مقابل به اشتباه بیفتد، در حالی که بایع در این جا کاری نکرده مشتری فریب بخورد، بنابراین نمی توانیم بگوییم مرتکب غش شده است، هرچند احتیاط در این است که اعلام کند. از روایات هم، چیزی استفاده نمی شود که این صورت غش باشد؛ مگر روایت هشام بن حکم (۲) که در صور بعدی إشاره خواهد شد.

۱- لسان العرب، ج۶، ص۳۲۳: الغِشُّ: نقیض النُّصْح. (نُصح یعنی خالص و پاک یا به قول معروف، صادقانه چیزی را گفتن).

۲- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب۸۶ ح۳، ص۲۷۹: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: كُنْتُ أَبِيعُ السَّابِرِيَّ فِي الظِّلَالِ فَمَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَى - علیه السلام - فَقَالَ لِي: يَا هِشَامُ إِنَّ الْبَيْعَ فِي الظِّلَالِ غِشٌّ وَ الْغِشُّ لَا يَحِلُ.

ص: ۲۴۷

إن قلت: همین که بایع، چنین جنسی را خریداری کرده و علم دارد چنین خصوصیاتی دارد، باعث می شود کار او نوعی غشّ باشد.

قلت: فرض، آن است که خود او کاری نکرده تا مشتری را گول بزند. بله، اگر بایع بگوید: زیر و روی این جعبه یا بسته فرق نمی کند، غش کرده است، ولی اگر بگوید من چینش و ترتیب درون جعبه را به هم نمی زنم، یا اصلاً چیزی نگوید یا بگوید نمی دانم، مرتکب غش نشده است، مگر این که گفته شود در مواردی که بایع فعلی، خودش از کسی خریداری کرده که او غش کرده و بایع فعلی واسطه است، پس فروختن این جنس اعانت بر اثمِ «بایع اوّل» محسوب می شود و از این بابت حرام است، ولی ما در بحث اعانت بر اثم گفتیم: در چنین مواردی که اگر این شخص آن را نخرد، دیگری خریداری می کند، إعانت بر إثم حرام نیست. پس در این صورت، غش صادق نیست و می توانیم بگوییم حتی اگر قصد غش بکند، غش صدق نمی کند؛ زیرا اگر چه قصدش حرام است (البته در صورتی که تجّری را حرام بدانیم) ولی از آن جایی که خودش عملی مرتکب نشده و فقط قصد غش کرده است، با قصد به تنهایی، غش صادق نیست.

ادخال به فعل بایع نیست یا اتفاقاً به فعل او واقع شده، ولی قصد نکرده و خفی است. در این صورت نیز، ظاهراً غشّ صدق نمی کند و نمی توان گفت مشتری را فریب داده است.

ص: ۲۴۸

بررسی قسم دوم غشّ (إدخال غیر مراد در مراد)

إدخال غیر مراد در مراد مانند إدخال ماء فی اللبن در صورتی که این عمل کاملاً آشکار باشد؛ یعنی هر کسی متوجه می شود که در این ظرف، شیر خالص نیست و آب هم درون آن وجود دارد، این کار غش نیست و اساساً این فرض خارج از بحث است. ولی در صورتی که ادخال، آشکار نباشد؛ یعنی مشتری باید دقت ویژه ای به کار برد تا متوجه شود، به نظر می رسد غشّ صادق است؛ چه به فعل بایع باشد، چه به فعل غیر و چه اتفاقی باشد؛ زیرا در واقع، بایع به زبان حال یا قال بیان می کند آن چه می فروشد شیر است، غیر شیر نیست و اگر مثلاً در یک کیلو شیر صد گرم آب ریخته شود، این دیگر شیر نیست، شیر و چیزِ دیگر (آب) است.

به نظر می آید حتّی اگر به فعل بایع نباشد، ولی بداند و نگوید گرچه گفتیم غش یک امر وجودی است مرتکب غشّ شده است؛ زیرا او جنسی را ارائه می کند که به زبان حال یا قال می گوید شیر است و غیر شیر نیست، پس در حقیقت، این که غیر شیر را ادخال کرده، غش بر آن صادق است، مگر به قدری کم باشد که مستهلک شود و قابل ذکر نباشد و جزئی را، هر چند تحلیلاً، اشغال نکرده باشد.

بررسی قسم سوم غشّ (إظهار الصفه الجیّده المفقوده واقعاً)

اشاره

گاهی غشّ، با إظهار صفت جیّدی که فی الواقع مفقود است محقّق

ص: ۲۴۹

می شود؛ به عنوان مثال: رنگ ماشین متالیک نشان داده می شود مثلاً پولیش بزند در حالی که واقعاً این گونه نیست، یا رنگ پارچه به گونه ای نشان داده شود مثلاً از یک زاویه ی خاصی نشان دهد که برّاق جلوه کند و مشتری فکر کند براق بودنش ثابت است، امّا فی الواقع این گونه نباشد، و ... .

در صورتی که إظهار، به فعل بایع و با قصد غش بوده و مشتری هم متوجه نمی شود، روشن است که در این صورت، غشّ صادق است. هر چند مشتری بعداً در جای دیگر متوجه می شود، ولی فعلاً در آن محیطی که قرار دارد متوجه نیست. در واقع، این حالت را می توان جلی و آشکار حساب کرد، امّا چون إظهار به فعل بایع است و در واقع قصد غش دارد، غش بر آن صادق است.

امّیا در صورتی که بدون قصدِ غش باشد یا به فعل غیر باشد ولی در هر دو صورت، علم به تحقّق غش داشته باشد و غش هم به سادگی معلوم نشود (مخفی باشد) بعید نیست غشّ صادق باشد، ولی در عین حال جای تأمّل است، به ویژه در صورتی که فعل خودِ بایع نباشد؛ زیرا بایع کاری نکرده و دیگری انجام داده است و او بدون این که چیزی إظهار کند، فقط می فروشد.

امّا اگر مخفی نباشد، مثلاً اگر جنسی را از سایه مقابل آفتاب ببرند، عیب آن مشخص شود، به نظر می رسد که به حسب اصل لفظ، غشّ

ص: ۲۵۰

صادق نیست، امّا صحیحه ی هشام بن حکم به گونه ای است که می توان از آن استفاده کرد در این حالت نیز غشّ صادق است.

دلالت صحیحه ی هشام بن حکم بر غشّ بودن عیبی که مخفی نباشد

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ] عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ قَالَ: کُنْتُ أَبِیعُ السَّابِرِیَّ فِی الظِّلَالِ فَمَرَّ بِی أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ مُوسَی – علیه السلام – فَقَالَ لِی: یَا هِشَامُ إِنَّ الْبَیْعَ فِی الظِّلَالِ غِشٌّ وَ الْغِشُّ لَا یَحِل.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ مِثْلَهُ. (۱)

هشام بن حکم می گوید: پارچه های سابری را در سایه می فروختم [به طوری که رنگ و کیفیت پارچه به خوبی معلوم نبود] تا این که امام کاظم – علیه السلام – از کنار من عبور کردند [در بعضی نسخه ها نقل شده است که حضرت سواره بودند] و فرمودند: ای هشام! فروختن در سایه، غش است و غش هم جائز نیست.

با توجه به دو نکته، می توان از این صحیحه استفاده کرد که در فرض مذکور، غشّ صادق است:

اولاً: بسیار بعید به نظر می رسد که جناب هشام بن حکم با آن جلالتی که داشته از ابتدا قصد داشته با فروش پارچه در سایه، مردم را فریب دهد.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتاب التجاره، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۳، ص ۲۸۰.

ص: ۲۵۱

ثانیاً: کلام امام – علیه السـلام – اطلاق دارد؛ زیرا فرمودنـد بیع در ظلال، غش است؛ چه قصد کند و چه قصد نکند، و حتّی صورتی که قبلاً در آفتاب بوده، سپس خود به خود سایه شـده را شامل می شود، کما این که اطلاق کلام امام – علیه السـلام – ، صورتی را که به فعـل دیگری است و یـا اتفاقی است نیز شامل می شود، و حتّی حالتی را که نیمه مخفی باشـد، در بر می گیرد [زیرا مشتری به راحتی می تواند جنس را در نور قرار دهد و متوجه شود].

البته این نکته را بایـد تـذکر بـدهم که ظهور اولی این روایت را که هر نوع بیعی را در ظلاـل غش می دانـد نمی توانیم ملتزم شویم؛ چون معنایش این است که همه باید در آفتاب بفروشـند، در حالی که گاهی نور آفتاب، خود موجب غش است. بنابراین به مناسبت حکم و موضوع باید بگوییم آن بیع در ظلالی که موجب می شود خلاف واقع بنمایاند و منقلب عمّا هو علیه شود چه به فعل خودش باشد و چه به فعل غیر و چه اتفاقی و به واسطه ی حرکت خورشید غش است.

هم چنین از این روایت اسـتفاده می شود بیع در ظلاـل خصوصـیتی نـدارد، بلکه هر چه موجب گول خوردن شود، در تمام این صور یعنی إخفاء أدنی در أعلی، إدخال غیر مراد در مراد و إظهار صفت جیّدی که فی الواقع مفقود است و شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود غشّ است و اگر أحیاناً از لحاظ لغت، صـدق نمی کنـد، می گوییم تعبّداً غشّ است؛ مگر این که اعلام کند. با این همه به نظر می رسد با توجّه به صحیحه ی حلبی

ص: ۲۵۲

نتوانیم بیش از غش عرفی را حرام بدانیم. صحیحه ی حلبی چنین است:

وَ بِالْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوب عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّاد] عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی طَعَاماً فَیَکُونُ أَحْسَنَ لَهُ وَ أَنْفَقَ لَهُ أَنْ یَبُلَّهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ زِیَادَتَهُ فَقَالَ: إِنْ کَانَ بَیْعاً لَا یُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِکَ وَ لَا یُنَفِّقُهُ غَیْرُهُ مِنْ غَیْرِ أَنْ یَلْتَمِسَ فِیهِ زِیَادَةً فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا یَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِینَ فَلَا یَصْلُحُ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ مِثْلَهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ مِثْلَهُ. (۱)

حلبی می گوید: از امام صادق - علیه السلام - در مورد مردی سؤال کردم که طعامی (۲) می فروشد و به جهت این که برای او بهتر باشد و بیشتر موجب رواج بیعش شود کمی آن را مرطوب می کند؛ البته نه این که قصدش این باشد بخواهد با این مرطوب کردن، وزن طعام را بالا ببرد [مثلاً نه صد گرم را یک کیلو بفروشد]، حضرت فرمودند: اگر بیع این چیز، تنها با مرطوب کردن اصلاح می شود و در غیر این صورت نمی توان آن را فروخت البته بدون این که دنبال زیاده در وزن باشد مانعی ندارد، ولی اگر می خواهد با این

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، کتاب التجاره، ابواب احکام عیوب، باب ۹ ،ح۳.

۲- طعام در حالت عادی، منصرف به گندم یا شاید جو است.

ص: ۲۵۳

کـار، غش به مسلمان هـا کنـد و مسلمان هـا را گول بزنـد [یعنی چیزی که وزنش مثلًا نهصـد گرم است جای یک کیلو بفروشـد] صلاحیت ندارد.

ممکن است کسـی بگوید: روایت حلبی که نَم کردن طعام را تجویز می کند و مرطوب کردن یک متاع هم بسـی بالاتر از آن اسـت که جنسی را در سایه بفروشند؛ زیرا موجب می شود که این متاع، أحسن و أنفق شود، بنابراین معلوم می شود با روایت هشام که می فرماید: «الْبَیْعَ فِی الظِّلَالِ غِشٌّ»، تنافی دارد.

ولی حقیقت آن است که اگر این روایت حلبی را درست معنا کنیم و مقداری نیز از سعه ی روایت هشام بکاهیم، می توانیم بین این دو روایت جمع کنیم.

روایت هشام که می فرمایـد: «الْبَیْعَ فِی الظِّلَالِ غِشٌّ» و ما اسـتفاده کردیم این روایت، مواردی که جلی باشد و عرفاً غش نباشد را هم، تعبّداً می گویـد غش است، در جمع بـا صـحیحه ی حلبی می گوییم: چنین اسـتفاده ای درست نیست و حضـرت نمی خواهنـد فرد تعبـدی برای غشّ بیان کننـد، بلکه بیشتر در صـدد هسـتند به هشام بن حکم، توجه دهند که اولاً: غشّ حرام است؛ ثانیاً: لازم نیسـت غشّ با فعل بایع محقّق شود، بلکه اگر به فعل دیگری هم باشد، کافی است.

بنابراین، روایت هشام بیش از غشّ عرفی، چیزی را بیان نمی کند و

ص: ۲۵۴

نمی توان با استفاده از آن، گفت اگر جائی غش عرفی صدق نکند (مانند عیب آشکاری که هر کسی با اندکی توجه می تواند بفهمد که غش نیست)، تعبداً غشّ است.

روایت حلبی نیز نمی خواهد بیان کند که هر چند، در بعضی موارد عرفاً غشّ صادق است، امّا تعبّداً جائز است؛ زیرا ذیل روایت، بیان می کند: «وَ إِنْ كَانَ إِنَّمَا يَغُشُّ بِهِ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يَصْلُحُ»؛ اگر می خواهد با این کار، فقط غش به مسلمان ها کند و آن ها را گول بزند جایز نیست. بنابراین مراد از این که فرمودند: «إِنْ كَانَ بَيْعاً لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا ذَلِكَ وَ لَا يُنَفِّقُهُ غَيْرُهُ» آن است که اگر متاعی به گونه ای است که اساساً با مرطوب شدن، متاع مرغوبی شده و باعث اصلاح آن می شود و در عین حال، با این کار قصد ندارد که وزنش را زیاد کند یا رغبت بی جا ایجاد کند، غشّ صادق نیست.

نتیجه ی جمع بین دو روایت

بنابراین این دو روایت بر همان غشّ عرفی تأکید می کند و به مناسبت حکم و موضوع، نه روایت هشام، چیزی بیش از غشّ عرفی بیان می کند و نه روایت حلبی چیزی کمتر، بلکه هر جا عرفاً غش صادق باشد، حرام است و هیچ کدام تعبداً توسعه یا تضییقی اعمال نکرده است.

بررسی قسم چهارم غشّ

اشاره

چهارمین نوع غشّ، آن بود که شیئی بر خلاف جنسش اظهار شود،

ص: ۲۵۵

مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود. این قسم نیز مانند قسم سوم است و هیچ فرقی با آن ندارد.

کلام محقّق ایروانی در غشّ

مرحوم ایروانی (۱) در حاشیه ی بر مکاسب چنین می نویسد:

«أمّا الکلام فی حکم الغش تکلیفاً فالّذی یظهر لی من الأخبار أنّ الغش بنفسه و بعنوانه لیس محرّما من المحرّمات و إنّما یحرم بعنوان أنّه کذب و أیضاً یحرم بما أنه أکل للمال بلا رضی صاحبه فکان الغش جزئیاً من جزئیات التصرف فی ملك الغیر بلا رضاه ...» (۲)

به نظر ایشان غشّ یک عنوان جدا نیست، بلکه مصداقی از مصادیق کذب و أکل مال مردم بدون رضایت آن ها است. بنابراین همه ی موارد غشّ، تحت این عناوین محرّم قرار می گیرد.

بررسی کلام محقّق ایروانی

حقیقت، آن است که این سخن، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در بسیاری از روایات که ادّعا شده تا سر حدّ تواتر است عنوان غشّ تحت

۱- علی بن عبد الحسین ایروانی نجفی (۱۳۵۴ ه.ق) صاحب یکی از بهترین شروح مکاسب شیخ انصاری می باشد.

۲- حاشیه ی ایروانی، ج ۱، ص ۲۹.

ص: ۲۵۶

حرمت و مذمت قرار گرفته و شکی نیست که عنوان غشّ با عنوان دروغ و کذب فرق دارد و مرادف نیست، چنان که هیچ اهل لغتی نیز پیدا نمی شود که غش را به کذب معنا کرده باشد یا کذب را به غشّ.

بنـابراین غشّ بما له من المعنی، موضوع حکم شـرعی است و اصل در همه ی عناوینی که تحت حکم رفته، این است که آن عنوان، بماله من المعنی، موضوع است، مگر آن که قرینه ای برخلاف باشد و در این جا چنین قرینه ای وجود ندارد.

هم چنین این گونه نیست که غشّ، همواره تحت عنوان کـذب یا أکل مال مردم بـدون رضایت آن ها قرار بگیرد؛ زیرا ممکن اسـت بعضـی اوقات، نه عنوان کـذب صادق باشـد و نه أکل مال مردم بـدون رضایت؛ مثلاً اگر فروشـنده ای برای ایجاد انگیزه در دیگران برای خرید جنسی، با فردی معامله ای صوری ترتیب داده و بعت و اشتریت انشاء کنند، تا دیگران فکر کنند این جنس، خیلی مشتری دارد و بنـاست گران تر شود و در نـتیجه، مردم گول خورده، هر چه زودتر اقـدام به خریـد کننـد. روشن است که این انشـاء «بعت و اشتریت» هر چنـد انشاء صوری است، امّا کـذب نیست؛ زیرا کـذب از مقوله ی انشاء نیست، بلکه از مقوله ی إخبار است، امّا چون با این معامله ی صوری، دیگران را فریب داده و گمان می کننـد این جنس، خواهان بسـیاری دارد و لـذا قیمت آن بالاتر می رود، پس انگیزه پیدا می کنند که هر چه سریع تر آن متاع را خریداری کنند طبق مبنایی

ص: ۲۵۷

که مـا اختیـار کردیم و گفتیم غش اختصاص به معاملات نـدارد، در این جا غش صادق است، در حالی که کـذب یا اکل مال مردم بـدون رضایت، صادق نیست و هم چنین است اگر با توریه که مشـهور، آن را کـذب نمی داننـد جنس خود را تعریف کنـد و باعث گول خوردن مشتری شود، غش صادق است، امّا کذب و أکل مال مردم بدون رضایت صادق نیست.

نتیجه آن که غشّ، با کذب یا أکل مال مردم بدون رضایت، مساوی نیست، یا آن دو مساوِی تمام موارد غشّ نمی باشد. بله، ممکن است گاهی سه عنوان غش، کـذب و أکل مال بـدون رضایت، هر کـدام جـداگانه بر یک عملی صادق باشـد یعنی هر چنـد هر سـه عنوان صـادق است، امّا از آن جهت که غشّ صـادق است، کـذب و أکل مال به باطل صادق نیست و بالعکس که در این صورت، مسـتحق عقوبت هر سه گناه است، و گاهی ممکن است که هر سه عنوان یا دو عنوان غش و کـذب صادق باشـد، ولی نه به صورت جداگانه، در این صورت هم بعید نیست بگوییم گناهش شدیدتر است، و به هر حال تأثیری ندارد چه بگوییم که مستحق دو عقوبت است و چه مستحق یک عقوبت شدیدتر، در هر حال، عقوبتش نسبت به جایی که فقط یکی از این عناوین صادق است، بیشتر است.

ص: ۲۵۸

ص: ۲۵۹

آیا غش علاوه بر حرمت تکلیفی حرمت وضعی هم دارد؟

بعد از مشخص شدن حرمت تکلیفی غشّ و این که اگر کسی مرتکب غشّ شود، عند الله مؤاخَذ و مستحق عقوبت است، این مسأله مطرح می شود که آیا معامله ای (۱) که در آن غشّ انجام شده، صحیح است یا فاسد؟ زیرا ممکن است معامله ای تکلیفاً حرام باشد، امّا وضعاً باطل نباشد.

متأسفانه غشّ رواج زیادی در جامعه دارد و به اندازه ی کافی و لازم

۱- باید توجه داشت که اگر چه به نظر ما غشّ اعم است و در معاملات بالمعنی الأعم (مانند نکاح و ...) نیز مطرح می شود، امّا در این بحث، مراد، معاملات بالمعنی الأخص (مانند بیع، اجاره و ...) است.

ص: ۲۶۰

از آن نهی نشده و مسائل آن گفته نمی شود، در حالی که روایات زیادی درباره ی حرمت غش وجود دارد. علاوه بر این اگر کسی معتقد شود معامله ای که در آن غش شده، فاسد است، مسأله شدیدتر هم می شود.

ص: ۲۶۱

کلام صاحب جامع المقاصد

اشاره

– قدس سرّه – (۱) در بیع مغشوش

۱- علی بن الحسین العاملی، معروف به محقق کرکی و محقق ثانی (۹۴۰ ۸۶۸ ه.ق) صاحب کتاب جامع المقاصد که شرحی بر قواعد علامه ی حلی است و از معتبرترین کتب فقهی شیعه محسوب می شود. ایشان آن قدر عظمت دارد که «ثنّی به المحقق» نام دومین محقق را بعد از محقق حلّی روی او گذاشته اند، خدمات بسیاری به تشیع، خصوصاً ایران کرده و بسیاری از این آداب اسلامی که در طول قرن ها باقی مانده، مرهون زحمات محقق کرکی که در زمان شاه طهماسب صفوی، شیخ الاسلام بود است. شاه طهماسب با این که شاه بود، به محقق کرکی گفت: حقیقتاً شما حاکم هستید، ولایت حق شما است (ولایت فقیه، آن زمان هم مطرح بوده) سپس به تمام مراکز تحت فرمانش نامه نوشت که همه ی دستورات محقّق را اجراء کنند و کسی حقّ تخلّف ندارد؛ چون او نائب امام – علیه السلام – است. البته برخی مغرضین و افراد کج فهم با وجود این مقام علمی و تقوایی و خدمات دینی، نسبت به ایشان ابراز عداوت می کردند. 🞎 قال المحقق البحرانی فی لؤلؤه البحرین: «کان (المحقق) من علماء دوله الشاه طهماسب الصفویّ، جعل أمور المملکه بیده، و کتب رقما إلی جمیع الممالک بامتثال ما یأمر به الشیخ المذکور و إنّ أصل الملک إنّما هو له، لأنّه نائب الإمام – علیه السلام – فکان الشیخ یکتب إلی جمیع البلدان کتبا بدستور العمل فی الخراج، و ما ینبغی تدبیره فی شؤون الرعیّه.» (لؤلؤ البحرین، ص۱۵۲) 🞎 قال السید نعمه اللّه الجزائری فی کتابه شرح غوالی اللآلی: مکّنه السلطان العادل الشاه طهماسب، من الملک و السلطان، و قال له: أنت أحقّ بالملک لأنّک النائب عن الإمام، و إنّما أکون من عمّالک أقوم بأوامرک و نواهیک. (لؤلؤ البحرین، ص۱۵۳) «و کان الشاه یکتب إلی عماله بامتثال أوامر الشیخ، و أنّه الأصل فی تلک الأوامر و النواهی، و أکّد أنّ معزول الشیخ لا یستخدم، و منصوبه لا یعزل» (تاریخ کرک نوح، ص۹۰) 🞎 کتب الشاه طهماسب بخطّه فی جمله ما کتبه فی ترقیه هذا المولی المنیف: بسم اللّه الرحمن الرحیم چون از مؤدّای ... ؛ «حیث أنّه یبدو و یتّضح من الحدیث الصحیح النسبه إلی الإمام الصادق – علیه السلام – (انظروا إلی من کان منکم، قد روی حدیثنا، و نظر فی حلالنا و حرامنا، و عرف أحکامنا، فارضوا به حکما فإنّی قد جعلته حاکما، فإذا حکم بحکم فمن لم یقبله منه فإنّما بحکم اللّه استخفّ و علینا ردّ، و هو رادّ علی اللّه و هو علی حدّ الشرک)، واضح أنّ مخالفه حکم المجتهدین، الحافظین لشرع سیّد المرسلین، هو و الشرک فی درجه واحده. لذلک فإنّ کلّ من یخالف حکم خاتم المجتهدین، و وارث علوم سیّد المرسلین، نائب الأئمه المعصومین، لا زال اسمه العلی علیا عالیا، و لا یتابعه، فإنّه لا محاله ملعون مردود، و عن مهبط الملائکه مطرود، و سیؤاخذ بالتأدیبات البلیغه و التدبیرات العظیمه» کتبه طهماسب بن شاه إسماعیل الصفوی الموسوی. (الفوائد الرضویه، ص۳۰۵) 🞎 و قال حسن بک روملو فی تأریخه: «لم یسع أحد بعد الخواجه نصیر الدین الطوسیّ مثل ما سعی الشیخ علی الکرکی هذا، فی إعلاء أعلام المذهب الجعفری، و ترویج دین الحق الاثنی عشری، و کان له فی منع الفجره و الفسقه و زجرهم، و قلع قوانین المبتدعه بأسرهم، و فی إزاله الفجور و المنکرات، و إراقه الخمور و المسکرات، و إجراء الحدود و التعزیرات، و إقامه الفرائض و الواجبات، و المحافظه علی أوقات الجمعات و الجماعات، و بیان مسائل الصلوات و العبادات، و تعهّد أموال الأئمه و المؤذنین، و دفع شرور الظالمین و المفسدین، و زجر المرتکبین الفسوق و العصیان، و ردع المتّبعین لخطوات الشیطان، مساع بلیغه، و مراقبه شدیده، و کان یرغّب عامّه الناس فی تعلّم شرائع الدین، و مراسم الإسلام و یحثّهم علی ذلک بطریق الالتزام».

(أحسن التواریخ، ص۹۰ و تاریخ کرک، ص۹۱) فالمحقّق الکرکی یعتبر باعث النهضه الشیعیه فی إیران، و مجدّد المذهب و واضع الأسس الشرعیّه الدستوریّه لدوله الصفویین.

ص: ۲۶۲

مرحوم شیخ در ابتـدای ورود به مبحث صـحت و فساد معامله عبارتی از جامع المقاصـد نقل می کنـد. جامع المقاصد برای غش بما یخفی، به مزج اللبن بالماء مثال می زند و می فرماید از لحاظ تکلیفی حرام است و

ص: ۲۶۳

امّا آیا از لحاظ وضعی هم فاسد است یا نه دو وجه ذکر می کند (۱) :

وجه اول: گرچه غشّ حرام است، امّا چیزی که به مشتری داده شـده، عینی است که مملوک و قابل انتفاع و دارای مالیّت است؛ زیرا شیری کـه آب، در آن وجـود دارد، هـم عیـن است و هم مملـوک و هم قابـل انتفـاع و هم دارای مـالیت. بنـابراین اگر تعریـف بیـع، «تملیـک عین بعِوَض یـا مبادله مالٍ بمال» باشـد، بر آن، بیع صادق است و اطلاق ‹أحَلّ اللهُ البیع› و ‹أوفوا بالعقود› شاملش می شود و معامله، صحیح است.

وجه دیگر: مقصود مشتری از معامله، آن است که لبن به معنای حقیقیِ آن، خریـداری کند، امّا آن چه به او داده شده و معامله روی آن واقع شده، مخلوط لبن و آب است، پس «ما قُصِد لم یقع و ما وقع لم یُقصَد»، و هر کجا چنین اتفاقی بیفتد، معامله باطل است.

کلامی از شهید اول – قدس سرّه – در باب نماز جماعت و شباهت آن به ما نحن فیه

سپس جناب محقق ثانی، کلامی از شهید اول در «ذکری» در باب نماز

۱- جامع المقاصد فی شـرح القواعد، ج ۴، ص ۲۵: الغش بمـا یخفی کمزج اللبن بالمـاء ... و أمـا حال البیع فی الفرض الأول فیمکن صحته، لأن المحرّم هو الغش، و أما المبیع فإنه عین منتفع بها یعد مالا، فیصح. و یمکن الحکم بالبطلان، لأن المقصود بالبیع هو اللبن، و الجـاری علیه هو المشوب، و فی الـذکری فی بـاب الجماعه ما حاصـله: لو نوی الاقتـداء بإمام معین علی أنه زیـد فظهر عمراً، أنّ فی الحکم نظر، قال: و مثله ما لو قال: بعتک هذا الفرس فإذا هو حمار، و جعل منشأ التردد تغلیب الإشاره أو الوصف.

ص: ۲۶۴

جماعت نقل می کند که با ما نحن فیه شباهت دارد و لعّل ما نحن فیه هم، مانند آن جا باشد. آن مسأله این است: (۱)

گاهی اتفاق می افتد کسی وارد مسجد یا مکانی که نماز جماعت در آن منعقد است می شود و گمان می کند امام جماعت، مثلاً زید است و با این گمان که زید است، به این امام حاضر إقتدا می کند، بعد معلوم می شود که زید نبوده و عمرو است، شهید اوّل در حکم صحت و بطلان نماز جماعت این شخص می فرماید: این جا تعارض بین وصف و إشاره است؛ زیرا إشاره، امام جماعت حاضر را نشان می دهد که او عمرو است امّا وصف، زید را نشان می دهد، بنابراین تعارض إشاره و وصف می شود [که اگر جانب اشاره مقدم باشد، نماز جماعتش صحیح است و اگر جانب وصف مقدم باشد، نماز جماعتش باطل است].

محقق کرکی با نقل کلام «ذِکری» در مسأله ی إقتدا می خواهد این مطلب را بیان کند که ما نحن فیه نیز از قبیل تعارض إشاره و وصف است؛ زیرا وقتی که بایع، مبیع را می فروشد، اگر ملاک را إشاره قرار دهیم، در واقع، چون عینی را که مملوک و قابل انتفاع است می فروشد، بیع صحیح است، ولی اگر عنوان و وصف را ملاک قرار دهیم، از آن

۱- ذکری الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۴، ص ۴۲۳: و لو نوی الاقتداء بالحاضر علی أنه زید فبان عمراً، ففی ترجیح الإشاره علی الاسم فیصح، أو بالعکس فبطل، نظر. و نظیره أن یقول المطلّق لزوجه اسمها عمره: هذه زینب طالق، أو یشیر البائع إلی حمار فیقول: بعتک هذا الفرس.

ص: ۲۶۵

جایی که مشتری با این عنوان که این مبیع، شیر است می خرد، ولی آن چه می گیرد شیر نیست، بلکه ممزوج است «ما اراده المشتری و قصده لم یقع» پس این بیع، صحیح نیست. بنابراین، این مسأله، از باب تعارض وصف و إشاره است و هر چه در باب تعارض وصف و إشاره گفته شود در این جا نیز جاری است.

مناقشه ی شیخ انصاری- قدس سرّه - در کلام جامع المقاصد

پاسخ نقضی

جناب شیخ ابتدا پاسخی نقضی بیان می کند و می فرماید (۱) : این دو وجهی که محقق ثانی فرمود، در تمام معاملاتی که مبیع یا مثمن، معیب از آب در می آید، جاری می شود و باید در این نوع معاملات هم تردید

۱- کتاب المکاسب، ج۱، ص۲۸۱: و ما ذکره من وجهی الصحّه و الفساد جارٍ فی مطلق العیب؛ لأنّ المقصود هو الصحیح، و الجاری علیه العقد هو المعیب، و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنیّ علی إراده الصحیح من عنوان المبیع، فیکون قوله: «بعتک هذا العبد» بعد تبین کونه أعمی بمنزله قوله: «بعتک هذا البصیر». و أنت خبیر بأنّه لیس الأمر کذلک کما سیجی ء فی باب العیب بل وصف الصحه ملحوظ علی وجه الشرطیه و عدم کونه مقوّماً للمبیع، کما یشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض کون المراد من عنوان المشار إلیه هو الصحیح، لم یکن إشکال فی تقدیم العنوان علی الإشاره بعد ما فرض رحمه اللّه أنّ المقصود بالبیع هو اللّبن و الجاری علیه العقد هو المشوب؛ لأنّ ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد؛ و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فیما إذا تبین أحد العوضین معیباً من غیر الجنس.

ص: ۲۶۶

داشته و وجهی برای بطلان داشته باشیم؛ زیرا معامله روی مبیع یا مثمن صحیح واقع می شود و ما قصد لم یقع؛ مثلًا اگر کسی بعد از خریدن عبد، متوجه شود عبد کور بوده یا مشکل دیگری داشته، علی فرض این که جانب وصف را مقدم بداریم، باید بگوییم معامله باطل است؛ زیرا مشتری، عبد سالم را قصد کرده است. هم چنین اگر کسی ماشین تازه ای بخرد و متوجه شود که مثلًا روغن سوزی دارد، از آن جایی که قصد خریدن ماشین سالم را داشته، باید بگوییم معامله باطل است؛ چون ما قصد لم یقع خصوصاً جائی که مشتری سلامت مبیع را تصریح کرده باشد و بایع هم گفته باشد سالم است؛ نه این که به أصاله السلامه تمسک شود در حالی که نه شرع و نه عرف، چنین معامله ای را فاسد نمی داند. روایات متعددی وجود دارد که بیان می کند اگر کسی چیزی خریداری کرد و بعد متوجه شد معیوب است، یا خیار فسخ دارد یا حق گرفتن أرش (حالا در طول هم یا در عرض هم که در خیار بیع بحث خواهد شد) پس معلوم می شود معامله باطل نیست. عرف هم نمی گوید چنین معامله ای باطل است، بلکه می گوید: حق پس دادن دارد؛ یعنی حق فسخ دارد؛ نه این که معامله از اول باطل بوده است.

پاسخ حَلّی

مرحوم شیخ در پاسخ حلّی به این نقض می فرماید: (۱) سالم بودن مبیع،

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۸۲: و أمّا التردد فی مسأله تعارض الإشاره و العنوان، فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظیه، فإنّها مردده بین کون متعلق القصد أولًا و بالذات هو العین الحاضره و یکون اتصافه بالعنوان مبنیاً علی الاعتقاد، و کون متعلقه هو العنوان و الإشاره إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی کما فیما نحن فیه فلا یتردد أحد فی البطلان.

ص: ۲۶۷

عنوان مقوّم نیست، بلکه یک شرط است؛ به عنوان مثال: شرط بیع این است که اسب معیوب نباشد. مقوّم بیع، عناوینی مانند ماشین، اسب، عبد و ... است و این عناوین، چون موجود است، بیع صحیح است. تخلّف وصف در مورد عیب، یا موجب خیار عیب است؛ یعنی مشتری می تواند فسخ کند، یا موجب این است که می تواند أرش بگیرد و مبیع را نگه دارد و یا این که بدون أرش امضاء کند. پس نمی توان به سخن جامع المقاصد حتی به عنوان احتمالی که موجب بطلان بیع مغشوش بشود، اعتماد کرد.

سپس جناب شیخ اشکال دیگری بر جامع المقاصد وارد می کند و می فرماید: اگر آن چنان که جامع المقاصد می فرماید، واقعاً قصد روی وصف و عنوان باشد، دیگر چرا باید تردید کرد؟! بلکه بدون تردید باید گفت بیع، باطل است؛ زیرا ما قصد لم یقع؛ چون معنایش این است که مشتری، شیر خالص می خواهد (به نحوی که عنوان مقوّم باشد) و غیر آن نمی خواهد البته اعتقاد دارد آن شیر خالص، همین شیر است، ولی این اعتقاد جزء عقد واقع نشده و خارج از عقد است بنابراین باید بگوییم بیع باطل است و این که فرمودند تعارض وصف و إشاره پیش می آید،

ص: ۲۶۸

درست نیست؛ زیرا تعارض وصف و إشاره، مربوط به جایی است که مراد حقیقی فهمیده نشود که آیا اولاً و بالذات، روی مشارٌ إلیه واقع شـده یـا وصف. امّا اگر دانستیم اراده، به وصف و عنوان تعلق گرفته، در صورتی که تخلف کنـد، بیع باطل است، چنان که اگر بدانیم به مشارٌ إلیه تعلّق گرفته، بیع صحیح است.

تحقیقی در مورد کلام شهید– قدس سرّه – در ذکری

مرحوم شـهید در ذکری فرمودند: اگر جانب إشاره را مقدم بداریم، نماز جماعتش صحیح است؛ زیرا إقتدا به امام جماعتی کرده که به او اشاره کرده و فرض این است که عادل است، پس صحیح است، امّا اگر وصف و عنوان (زید) را مقدم بداریم، از آن جایی که این شخص، زید نیست و او إقتدا به زید را قصد کرده، نماز جماعتش باطل است (۱) ؛ چون

۱- بعضـی گفته انـد: در این صورت حتی نماز فرادای او هم باطل است، اگر چه وظایف فرادا ماننـد قرائت حمـد و سوره را آورده؛ مثلًا در رکعت سوم إقتدا کرده و خوانده، رکنی هم به آن اضافه نکرده است. امّا این قول، شاذ است و صـحیح نیست؛ زیرا به حسب ادلّه اگر کسـی شرائط امام جماعت را احراز کرد و به او اقتداء کرد، ولی بعد از نماز تبیّن خلاف شد و معلوم شد آن شخص شرائط امامت را نداشـته و حتی کافر بوده نمازش صـحیح است؛ زیرا نهایت این است که بعض تکالیف نماز منفرد را از روی غفلت و عذر انجام نداده است؛ مانند این که کسی تکبیره الإحرام نماز را بگوید و از روی غفلت، بدون قراءت حمد و سوره به رکوع رفته و ذکر بگوید، بلکه حتی ذکر رکوع را هم نگوید و دو سجده انجام داده و در رکعت دوم هم از روی غفلت این کار را تکرار کند و سلام دهد، چنین نمازی از آن جایی که دارای طهور، وقت، قبله، رکوع و سـجود است، صـحیح است؛ زیرا قاعده ی «لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُود» شـاملش می شود و نیز در روایـتی آمـده که به امـام٧ عرض شـد: از خراسان تا کوفه به فردی إقتدا کردیم و بعد مشخص شد که او کافر است، امام٧ فرمودند: إعاده لازم نیست. □ الکافی، ج ۳، ص ۳۷۹: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – فِی قَوْمٍ خَرَجُوا مِنْ خُرَاسَانَ أَوْ بَعْضِ الْجِبَالِ وَ كَانَ يَؤُمُّهُمْ رَجُلٌ فَلَمَّا صَارُوا إِلَى الْكُوفَهِ عَلِموا أَنَّهُ يَهُودِيٌّ قَالَ: لَا يُعِيـدُونَ. در ما نحن فیه نیز، مأموم گمان می کنـد امام جماعت، زیـد است و إقتـدا می کند در حالی که بعد از نماز مشـخص می شود اشـتباه کرده و عمرو، امـام جمـاعت است، در چنین صورتی اصل نماز مأموم به صورت فرادی صـحیح است. آن چه بیان شـد، مربوط به صورتی است که مأموم، چیزی که به نماز منفرد مضـرّ است، اضافه نکرده باشـد، امّا در صورتی که چیزهائی را که نسبت به وظیفه ی منفرد، مضر است انجام داده باشد؛ مثلًا رکن اضافه کرده باشد به عنوان مثال در نماز جماعت زودتر از امام سر از رکوع بر می دارد و به خـاطر نمـاز جمـاعت دوبـاره به رکوع می رود در این جـا دو مبنـا وجود دارد: از اطلاق برخی روایات به دست می آیـد، همین انـدازه که شـرائط جمـاعت را احراز کرده، کافی است تا آثار جماعت جاری شود مثلًا فتوای مرحوم آیت الله بروجردی چنین بوده و مسـتندشان نیز همان روایتی است که فرد از خراسان تا کوفه به یهودی اقتـدا کرده بود و امام فرموند مانعی ندارد، اعاده هم نـدارد که ظهور در این دارد که جمـاعت او صـحیح است. ولی بعضـی در سـند و اطلاـق این روایات یا الغاء خصوصـیت آن ها مناقشه کرده اند، و آن ها را مربوط به جایی دانسته اند که مأموم، رکنی را اضافه نکرده باشد و در مجموع کاری نکرده که مخلّ به صلاه منفرد است و الّا دارای اشکال است.

ص: ۲۶۹

طبق این فرض عنوان زید، موضوعیت دارد.

مرحوم شیخ بالکنایه (۱) می فرماید: تردید بین وصف و إشاره در نماز

۱- کتـاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۲: و أمّا وجه تشبیه مسـأله الاقتـداء فی الـذکری بتعـارض الإشاره و الوصف فی الکلام مع عـدم الإجمال فی النیّه، فباعتبار عروض الاشـتباه للناوی بعد ذلک فی ما نواه؛ إذ کثیراً ما یشتبه علی الناوی أنّه حضر فی ذهنه العنوان و نوی الاقتـداء به معتقـداً لحضوره المعتبر فی إمام الجماعه، فیکون الإمام هو المعنون بذلک العنوان و إنّما أشار إلیه معتقداً لحضوره، أو أنّه نوی الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلک العنوان لإحراز معرفته بالعداله، أو تعنون به بمقتضی الاعتقاد من دون اختیار.

ص: ۲۷۰

جماعت معنا ندارد؛ زیرا نیّت از امور وجدانی است و کسی در وجدانیات خود شک نمی کند، یا امام جماعت حاضر را اراده کرده و اعتقاد دارد او زید است و یا زید را اراده کرده و اعتقاد دارد حاضر است، بنابراین تردید معنا ندارد. لذا باید این تردید را حمل کنیم بر این که بعد از نماز غافل می شود و تردید می کند که کدام را اراده کرده بود.

ما در نظیر چنین جاهایی، کلامی داریم که تطبیقش بر ما نحن فیه این چنین است: اگر اقتداء کرده است به امام جماعت حاضر عَلَی أَنَّه زیدٌ، امّا نه به نحوی که تقیید باشد و احتراز از دیگران باشد، در این صورت نماز جماعتش صحیح است؛ زیرا إقتداء به حاضر کرده، هر چند اعتقادی هم در کنارش دارد که این شخص زید است، امّا اگر إقتداء کند علی أنه زیدٌ و این تقیید باشد به این نحو که اگر زید نباشد، اصلاً إقتداء نمی کند، در این صورت، نماز جماعتش صحیح نیست، هر چند نماز فرادایش صحیح است.

کلام سید خوئی– قدس سرّه – در مسأله ی إقتداء (تعارض وصف و إشاره)

سید خوئی– قدس سرّه – معتقدند (۱) اساساً چنین حرفی نامعقول است و معنا ندارد

۱– موسوعه الخوئی، ج ۱۷، ص ۶۳: أنّ الأفعال علی ضربین: أحدهما: الأفعال الإنشائیه المتعلّقه بالأُمور الاعتباریه کالملکیه و الزوجیه و نحوهما. ثانیهما: الأفعال التکوینیه المتعلّقه بالأُمور الخارجیه کالأکل و الضرب و القتل و نحو ذلک. أمّا القسم الأوّل: فتاره یتعلّق الاعتبار بعنوان خارجی محقّق، لکنّه کان بداعٍ من الدواعی انکشف فیما بعد تخلّفه، و أنّ تلک الغایه الداعیه إلی الفعل لم تکن مطابقه للواقع کما فی مثال التزویج المتقدّم، و کما لو اشتری العبد المعیّن علی أن یکون کاتباً فبان عدمه. ففی مثل ذلک لا موجب للبطلان بعد أن کان المقصود و ما تعلّق به الاعتبار و الإنشاء متحقّقاً فی الخارج، و هو الزوج أو العبد الذی هو طرف لعلقه الزوجیه أو الملکیه. و لا أثر لتخلّف الوصف الداعی إلّا الخیار فیما إذا کان اعتباره بلسان الاشتراط ضمن العقد مع قابلیه المحلّ له، بخلاف مثل النکاح حیث لا یثبت الخیار فیه مطلقاً. و علی الجمله: فإنشاء العقد لم یکن معلّقاً علی ثبوت الوصف، و إلّا کان من التعلیق فی الإنشاء المجمع علی بطلانه، و إنّما کان الالتزام بالعقد معلّقاً علیه و نتیجته هو الخیار عند التخلّف فی المحلّ القابل. و أُخری: یتعلّق الاعتبار بعنوان غیر واقع خارجاً، کما لو باع هذا الکتاب مشیراً إلیه بعنوان أنّه کتاب المکاسب فبان أنّه کتاب المطوّل، أو باعه القطعه الخاصّیه علی أنّها ذهب فبانت نحاساً، ففی أمثال ذلک لا مناص من الحکم بالبطلان، فإنّ المنشأ معلّق علی عنوان لا واقع له، و ما هو الواقع لم یقع متعلّقاً للاعتبار و الإنشاء. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. و قد تقرّر فی محلّه أنّ التعلیق فی المنشأ أمر معقول و جائز، فقد ینشأ العقد مطلقاً، و قد ینشأ معلّقاً علی شی ء کما فی الوصیه التملیکیه، بل إنّ التعلیق فی المنشأ ممّا لا مناص منه بالنسبه إلی ما یرجع إلی الذات و یعدّ من المقوّمات کعنوان الذهب و کتاب المکاسب و نحوهما ممّا یتقوّم به المبیع، و لیس هو علی حدّ التعلیق علی الأُمور الخارجیه الأجنبیه عن المنشأ بالعقد، الذی ادّعی الإجماع علی بطلانه. فیرجع قوله: بعتک هذا الشی ء علی أن یکون ذهباً، أو ... هذا الذهب. إلی قوله: إن کان هذا ذهباً فقد بعته. لوضوح أنّ الموضوع لا بدّ و أن یکون مفروض الوجود عند ورود الحکم علیه، و مرجع فرضه کذلک إلی التعلیق. و علیه فمع عدم حصول المعلّق علیه لا إنشاءَ و لا قصدَ، فلا عقد، و نتیجته طبعاً هو البطلان. و أمّا القسم الثانی: أعنی الأفعال التکوینیه، فحیث إنّ متعلّقها أُمور خارجیه و هی أُمور جزئیه و شخصیه فلا یعقل فی مثلها التعلیق، إذ لا إطلاق لیقبل التقیید. فمن ضرب زیداً مثلًا باعتقاد أنّه فاسق، أو قتله بتخیّل کونه کافراً، أو شرب شیئاً بزعم کونه ماء ثمّ انکشف الخلاف فقد تحقّق الفعل فی جمیع ذلک خارجاً، تحقّقت تلکم العناوین أم لا، إذ لا یعقل کون الضرب الشخصی أو القتل أو الشرب معلقاً علی عناوین الأُمور المذکوره و متقیّداً بها کما کان هو الحال فی الأُمور الاعتباریه. و کیف یمکن القول بأنّ الضرب الصادر فی

المثال معلّق على تقدير الفسق و أنّه على تقدير العداله لم يتحقّق الضرب منه أصلًا، و هو فعل تكوينى و جزئى خارجى تعلّق بأمر جزئى خارجى مثله، و قد صدر منه ذلك على كلّ حال كان المضروب فاسقاً أم كان عادلًا. و كذا الحال فى الأمثله الأُخرى، بل و حتّى فى الأفعال القصديه كالتعظيم و التحقير و نحوهما، فمن قام لزيد تعظيماً بتخيّل أنّه عالم، أو إهانه بتخيّل أنّه فاسق أو جاهل فبان الخلاف فقد تحقّق منه التعظيم بقصده أو الإهانه على كلّ حال، لا أنّ القصد قد تحقّق منه على تقدير دون آخر. ففى جميع ذلك لا أثر لانكشاف الخلاف إلّا فى ظهور تخلّف الداعى الباعث على العمل، دون تخلّف نفس الفعل. و على الجمله: الفعل التكوينى الخارجى جزئى حقيقى غير قابل للتقسيم و التنويع حتّى يعقل فيه التقييد و التعليق. و عليه فالائتمام فى مفروض الكلام فعل خارجى، و هو عباره عن متابعه الإمام فى أفعاله، فيقوم حيث يقوم الإمام، و يركع حيث يركع و هكذا، و مثله غير قابل للتعليق و التقييد، و لا يكون التخلّف فى مورده إلّا من باب التخلّف فى الداعى. فالمتعيّن فى مثل المقام الحكم بصحّه الجماعه، فضلًا عن صحّه أصل الصلاه حيث إنّه نوى الاقتداء بشخص صالح لذلك، غايته أنّه تخيّله زيداً العادل بحيث لو علم أنّه عمرو العادل لم يكن ليأتمّ به لغرض من الأغراض.

ص: ۲۷۱

ص: ۲۷۲

که إقتدا به حاضر به گونه ای تقیید شود که اگر حاضر، غیر زید باشد، اصلاً إقتدائی محقق نشود؛ زیرا تقیید در عقود و ایقاعات و امور اعتباریه حداقل در برخی موارد ممکن است، امّا در امور خارجیّه، تقیید معنا ندارد؛ مثلاً اگر کسی زید را علی وجه التقیید عَلَی أنَّه فاسقٌ کتک

بزنـد، به نحوی که اگر فاسق نباشـد، نمی خواهـد او را کتک بزنـد، این تقییـد هیچ فایده ای ندارد؛ زیرا چه فاسق باشد و چه نباشد، کتـک زدن محقق شـده است. هم چنین اگر کسـی آب خوردنِ خود را مقیـد به خنک بودنِ آن کنـد و بخورد، در این جا هم، این تقیید تأثیری ندارد و آب خوردن محقق شده است؛ چه خنک باشد و چه نباشد.

عناوین قصـدیه هم بعد از آن که در خارج محقق شد و علی النحو الجزئی محقق شد تقیید در آن معنا ندارد؛ به عنوان مثال تعظیم و تحقیر که از عناوین قصـدیه است، اگر کسـی زیـد را به قصـد این که عالم است تعظیم کنـد، به نحوی که اگر عالم نبود تعظیم نمی کرد و قصـد تعظیم نـداشت، اگر بعـد از آن که تعظیم کرد، معلوم شد عالم نبوده، آیا می توان گفت او را تعظیم نکرده است؟! باید گفت: تعظیم محقق شـده است؛ زیرا تعظیم یک امر خارجی جزئی است که امرش دائر بین وجود و عـدم است و تقییـد بردار نیست. بله، با کشف عالم نبودن زید، تخلّف داعی شده است، ولی تخلّف داعی، تأثیری در تحقّق امر خارجی ندارد.

سیـد خویی می فرمایـد: مسأله ی إقتداء هم، این چنین است؛ یعنی گرچه إقتداء، از عناوین قصدیه (۱) است، امّا همان طوری که در مورد تعظیم و

۱- سید خویی در بعضـی جاها تصـریح می کند مسأله ی اقتداء از عناوین قصدیه نیست. التنقیح فی شـرح العروه الوثقی، الاجتهاد و التقلید، ص ۳۱۳: التقلیـد و الاقتداء لیسا من العناوین القصدیه، و لا أنهما من الأمور الاعتباریه و انما هما من الأمور الخارجیه، لوضوح أن الاقتداء بمعنی تبعیه شـخص لآخر، و التقلید هو العمل استنادا إلی فتوی الغیر فإذا اقتدی إماما فی صلاته، أو قلد مجتهدا فی أعماله لم یجر فیهمـا الترديـد بین الـداعی و التقییـد، لأنهمـا أمران خارجیان لا إطلاق لهما لیقیـد أو لا یقیـد، فان العمل عن اسـتناد الی فتوی الغیر، و کـذلک الاقتـداء إمـا أن یکونـا مضـافین إلی زیـد، و امـا أن یضافا الی عمرو، و لا یعقل أن یکون العمل الخارجی تقلیـدا من شخصـین أو اقتـداء لامـامین، و معه لا یصـح أن یقال إن تقلیـده أو اقتـدائه لو کان علی وجه التقییـد ای بحیث لو علم أن المجتهـد أو المقتـدی لیس بعمرو لم یقلـده أو لم یأتم به لم یصـدر منه تقلیـد و لا اقتداء، و ذلک لضـروره أنهما متحققان فی الخارج سواء أ کان علی وجه التقییـد أم علی وجه الـداعی. نعم اعتقاد أنه زیـد من الدواعی الباعثه إلی تقلیده أو الاقتداء به فهو من باب تخلف الداعی و الخطاء فی مقدمات الإراده و لیس من التقیید بوجه، و هو نظیر ما لو توضأ بالماء معتقدا أنه حلو ثم انکشف أنه مرّ فهل یسوغ أن یقال إن وضوئه فی المثال لو کان علی وجه التقیید ای بحیث لو علم أنه مرّ لم یتوضأ لم یصدر منه الوضوء؟! (امیرخانی)

ص: ۲۷۴

تحقیر بیان کردیم، تقیید بردار نیست و إقتداء محقق شده است، چه امام جماعت حاضر زید باشد و چه نباشد. بنابراین نماز جماعت او طبق قاعده و صرف نظر از روایات خاصه، منعقد شده و صحیح است.

نقد و بررسی کلام سید خوئی- قدس سرّه - در مسأله ی إقتداء

هر چند این محقق بزرگ با ضرس قاطع این گونه تقیید ها را نامعقول و بی اثر می داند و هر چند سخن ایشان در مورد افعال خارجیه که تکوینیِ محض هستند، درست است زیرا بدیهی است کسی زید را به عنوان این که فاسق است بزند، بعد معلوم شود نه تنها فاسق نبوده، بلکه حتّی جلیل القدر هم بوده، دیگر ضرب در خارج محقق شده و قابل تقیید نیست و از موارد تخلف داعی است امّا در مورد عناوین قصدیه،

ص: ۲۷۵

مثل تعظیم و تحقیر، می توان مناقشه کرد.

البته در مورد مثالی که درباره ی عناوین قصدیه فرمودند (زید را به قید این که عالم است اکرام کند، بعد مشخص شود که عالم نبوده است) هر چند تعظیم محقّق شده، امّا این به دلیل آن است که معمولاً عنوان (عالم) حیثیت تعلیلیه ی اکرام خود زید است و برای احتراز نیست؛ لذا اگر از این جهت، تبیّن خلاف شود، مانند مواردی است که تبیّن تخلّف داعی شده است، ولی اگر به جدّ، قید عالم دخیل در اکرام باشد، به نحوی که اگر عالم نباشد، اصلاً قصد تعظیم و احترام او را ندارد، در این صورت تعظیم، در واقع به نحوی که بر آن اثر مترتب شود، محقّق نشده است. بله، ممکن است افرادی از این عمل، تعظیم انتزاع کنند، امّا در حقیقت، چنین انتزاعی خطائی است.

برای روشن شدن مسأله، مثالی که به مسأله ی إقتدا هم نزدیکتر است ذکر می کنم: اگر من به احترام کسی که وارد بر مجلس می شود به گمان این که او زید است و بسیار در نزد من محترم است بلند شوم، بعد مشخص شود که او همان عمرو است که دشمن خدا و اهل بیت - علیهم السلام - است و من نسبت به او نفرت شدید دارم، آیا واقعاً صادق است که من عمرو را اکرام کرده ام؟! خیر، اکرام صادق نیست. البته ممکن است کسی از عمل من انتزاع اکرام کند، امّا این به خاطر آن است که فکر می کند من حاضر و وارد را «بما هو حاضرٌ و واردٌ» اکرام می کنم. امّا اگر بداند که من او را با زید اشتباه گرفته ام، دیگر از عمل من، انتزاع اکرام نمی کند و چنین

ص: ۲۷۶

فکر نمی کند که من دشمن خدا را اکرام کرده ام، و لذا آثار تعظیم واقعی به دشمن خدا بر عمل من مترتب نیست؛ زیرا آن منوط به این است که قصد شده باشد و فرض این است که من احترام به او را قصد نکرده ام.

در مسأله ی اقتداء هم این چنین است؛ یعنی اگر من اقتداء کنم به امام حاضر، به قید این که زید باشد و اگر زید نباشد و عمرو باشد اقتداء نمی کنم هر چند عادل هم باشد، سپس کشف شود که عمرو بوده، اقتداء تحقق نیافته است؛ زیرا إقتداء، امری قصدی و از عناوین قصدیه است؛ چون صرف متابعت نیست. بله، اگر صرف متابعت بود و امر تکوینی محض بود، فرمایش سید خویی متین بود، امّا از آن جایی که اقتداء، متابعت عن قصدٍ است و من قصد کرده ام متابعت از حاضری که زید است بکنم و اگر غیر زید باشد، اصلاً قصد اقتداء ندارم، پس مقتدای من حصه شده و نسبت به عمرو، اقتدائی تحقق نیافته است. بنابراین طبق قاعده و صرف نظر از روایات خاصه، جماعت تحقق نیافته و نماز جماعت صحیح نیست، ولی به عنوان نماز فرادا حتی اگر بعضی واجبات نماز فوت شده باشد، چون مشمول قاعده ی لاتعاد می شود صحیح است.

بله، این سخن شیخ را به نحو کبروی می پذیریم که انسان در حینی که قصد می کند، التفات دارد چگونه قصد کرده آیا زید را به نحو احترازی قصد کرده است یا نه اشتباه و شک بعداً رخ می دهد، هر چند در صورت شکِ بعد از نماز هم، چون قاعده ی تجاوز جاری می شود، مشکلی به وجود نمی آید و اساساً این بحث در مثل نماز جماعت فایده ای ندارد.

ص: ۲۷۷

بررسی صحت معامله ی مغشوش در اقسام چهارگانه ی غشّ

همان طور که گفتیم، مرحوم شیخ چهار صورت برای غشّ تصویر کردند (۱) ، به نظر می رسد در این که قسم چهارم باطل است، جای بحث چندانی نباشد؛ زیرا وقتی مس یا مطلا یا بدلیجات را به عنوان طلا به

۱- چهار قسم عبارتند از: ۱. إخفاء أدنی در أعلی؛ مانند این که گندم ردیء را در گندم جیّد داخل کنند. ۲. ادخال غیر مراد در مراد؛ مانند داخل کردن آب در شیر. ۳. اظهار صفتی که فی الواقع مفقود است؛ مثلاً صفت جیده ای که فی الواقع مفقود است به صورت واقع نشان داده شود. البته این قسم را اصطلاحاً تدلیس می نامند. ۴. اظهار شیئی بر خلاف جنسش؛ مانند اجناس بدلی؛ مثلاً چیزی که طلا نیست به عنوان طلا اظهار شود.

ص: ۲۷۸

مشتری می فروشد، در واقع چیزی به مشتری داده شده که مورد معامله قرار نگرفته است؛ زیرا آن چیزی که مقوّم معامله است، وجود ندارد مقوّم معامله در این مثال، طلا است لذا معامله باطل است؛ چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. بله، اگر مورد معامله کلی باشد؛ مثلاً مشتری یک شمش طلا یا یک النگوی طلا با خصوصیات مشخص بدون معین کردن فرد خاصی از بایع بخرد و او هم به طور کلی به مشتری بفروشد، امّا در یک فرد مغشوش تعیین مصداق کند، این معامله باطل نیست، ولی ذمّه ی بایع هم چنان مشغول به آن کلی است و باید غیر مغشوش، به مشتری تحویل دهد.

جناب شیخ (۱) معتقدند معامله در سه قسم دیگر غشّ، صحیح است، هر چند بعد از تبیّن غش، آثار و احکامی دارد؛ گاهی خیار تدلیس ثابت می شود، گاهی خیار عیب، گاهی خیار تبعّض صفقه و بلکه گاهی بطلان بیع در بخشی از آن چه اتفاق افتاده است. به هر حال مرحوم شیخ فقط در قسم چهارم معتقد به بطلان بیع است و همان طوری که ذکر کردیم،

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۲۸۴: فالأقوی حینئذٍ فی المسأله: صحه البیع فی غیر القسم الرابع، ثم العمل علی ما تقتضیه القاعده عند تبیّن الغش. فإن کان قد غُش فی إظهار وصف مفقود کان فیه خیار التدلیس، و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خیار العیب؛ لعدم خروجه بالمزج عن مسمّی اللبن، فهو لبن معیوب. و إن کان من قبیل التراب الکثیر فی الحنطه، کان له حکم تبعّض الصفقه، و نَقَص الثمنُ بمقدار التراب الزائد؛ لأنّه غیر متموّل، و لو کان شیئاً متموَّلًا بطل البیع فی مقابله.

ص: ۲۷۹

محقق کرکی و دیگران هم، مسأله را در بوته ی تردید رها کرده و چیزی انتخاب نکردند.

استدلال بعضی بر بطلان بیع به خاطر تعلق نهی به نفس بیع مغشوش

اشاره

بعضی استدلال کرده اند: از آن جایی که بیع مغشوش، مورد نهی قرار گرفته و نهی هم به نفس بیع تعلق گرفته، پس موجب بطلان است.

باید به این نکته توجه داشت که نهی از بیع، در صورتی موجب فساد معامله است طبق مبنای این که نهی در معاملات، موجب فساد است که نهی به نفس معامله تعلق گرفته باشد و مثل نهی از بیع وقت النداء (۱) نباشد که در حقیقت نهی از اشتغال به غیر صلاه جمعه است که موجب تفویت صلاه جمعه می شود و لذا بیع وقت النداء موجب بطلان معامله نیست در این جا هم گفته شده که چون نفس بیع مورد نهی واقع شده، پس موجب بطلان بیع است؛ زیرا نفس بیع، مصداق غش است.

نقد این استدلال

این سخن حداقل بإطلاقه تمام نیست؛ زیرا خود بیع که تملیک عینٍ بعوضٍ است گاهی مصداق غشّ نیست؛ مثلاً اگر بایع، جنس را در

۱- سوره ی جمعه، آیه ی۹: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

ص: ۲۸۰

سایه بفروشد به ویژه اگر فرض کنیم که بقاء جنس در سایه به قصد گول زدن نبوده، فقط همین اندازه می دانسته که جنس را «علی غیر ما هو علیه» نمودار می کند آیا می توانیم بگوییم نفس بیع مصداق غشّ است؟! این که بایع مقدمةً للبیع در سایه مشغول بیع شده، باعث تحقق غش شده است، امّا خود بعت و اشتریت، غش نیست و غش، بر آن صدق نمی کند. بله، ممکن است در مواردی با خود کلام، غش محقّق شود و غش بر نفس بیع صادق باشد؛ مثلاً بگوید «بعتک هذا اللبن الخالص» امّا همه ی موارد، این چنین نیست.

بنابراین اگر بخواهیم طبق این استدلال بگوییم که غش در معامله موجب فساد آن است، باید تفصیل دهیم؛ بلکه حتی در صورتی که غش در نفس عقد نیز باشد، می توان حکم به صحّت بیع کرد؛ زیرا ارکان عقد تمام است و فقط غش توسط ذکر وصفی مثلاً «خالص» در مثال گذشته، رخ داده و این موجب فساد عقد نمی شود و نهایت، موجب خیارِ تخلّف وصف می شود.

بررسی استدلال به آیه ی شریفه ی‹وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ› بر بطلان معامله ی مغشوش

راه دیگر برای بطلان معامله ی مغشوش، استدلال به آیه ی شریفه ی نهی از أکل به باطل است:

ص: ۲۸۱

‹وَ لا تَأْکُلوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ› (۱) ؛

اموالتان را بین خود به باطل نخورید.

طبق مبنای مختار در آیه ی شریفه، هر گونه اکل مالی که مستند به بطلان باشد؛ یعنی از راه باطل و به استعانت باطل (۲) باشد چه عوضین باطل باشد و چه عقد و چه ... حرام است و در نتیجه معامله فاسد است؛ زیرا این حرمت نمی تواند ناشی از چیزی غیر از بطلان معامله باشد و اگر نقل و انتقال صورت گرفته باشد، دیگر دلیلی بر حرمت تصرف نیست.

طبق این مبنا می گوییم از آن جایی که بیع مغشوش، شرعاً حرام است، پس باطل بر آن صادق است زیرا مراد از باطل در آیه ی شریفه، اعم از باطل عرفی و شرعی (۳) است بنابراین طبق مبنای مختار در آیه ی شریفه، خوردن مالی که از طریق بیع مغشوش به دست می آید، حرام است و چون حرمت أکل مالی که از این طریق به دست می آید، نمی تواند منشأئی غیر از فساد معامله داشته باشد و اگر معامله فاسد نبود و نقل و انتقال صورت گرفته بود، خوردن آن مال حرمتی نداشت، لامحاله باید بگوییم معامله ی مغشوش فاسد است.

۱- سوره ی بقره، آیه ی۱۸۸. (وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَی الْحُکَّامِ لِتَأْکُلُوا فَرِیقاً مِنْ أَمْوالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ).

۲- باید توجه داشت باطل در این جا دو اصطلاح است، باطل در آیه ی شریفه در مقابل حق است و باطلی که بر معامله در نهایت اطلاق می شود، به معنای فساد معامله است.

۳- حضرت استاد دام ظلّه در ابتدای مکاسب مفصل در این رابطه بحث فرموده اند.

ص: ۲۸۲

حتی بنابر مبنائی که باء «بِالْباطِلِ» را در آیه ی شریفه، باء سببیت بدانیم، باز می توانیم بگوییم غشّ موجب بطلان معامله است.

توضیح ذلک:

همان گونه که در ابتدای مباحث مکاسب بیان شد، در این که باء در آیه ی شریفه ی ‹وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ› چه بائی است دو احتمال ذکر شده است:

بعضی مثل سید خویی (۱) «باء» را باء سببیت دانسته اند، در نتیجه معنای آیه این گونه می شود: اموالتان را بین خود به اسباب (عقود) باطل مانند ربا، قمار و ... نخورید.

۱- سید خوئی، مصباح الفقاهه ج۱، ص۳۵: «أن دخول باء السببیه علی الباطل و مقابلته فی الآیه للتجاره عن تراض- و لا ریب ان المراد بالتجاره هی الأسباب- قرینتان علی کون الآیه ناظره إلی فصل الأسباب الصحیحه ... و علی ذلک فیکون الغرض من الباطل الأسباب الباطله». طبق این مبنا کأنّ آیه ی شریفه می فرماید: «بیعی که به سبب باطل انجام شده باشد، باطل است» و این نوعی توتولوژی است. در حقیقت طبق این مبنا چون باء، باء سببیت است و مقصود عقود باطله است، پس (لا تأکلوا) هم مولوی نیست، بلکه ارشاد به بطلان است و چیزی را ثابت نمی کند. نقد این کلام: به نظر می رسد این کلام در توضیح مبنای سید خویی صحیح نیست و طبق این مبنا هم، می توان گفت: آیه ی شریفه مولوی است و یک قاعده ی کلی را می توان از آن استفاده کرد و آن، این است که هر عقدی که شرعاً باطل (= حرام تکلیفی) باشد، خوردن مالی که از این سبب باطل به دست آمده هم حرام است، پس آن معامله فاسد است، بنابراین، این آیه ی شریفه دلالت دارد بر این که هر معامله ای که تکلیفاً حرام باشد، وضعاً هم حرام است. (امیرخانی)

ص: ۲۸۳

احتمال دیگر آن است که باء در آیه، باء مقابله باشد؛ یعنی اموالتان را بین خودتان به چیزی که مقابلش باطل است نخورید؛ یعنی بر ثمن یا مثمن باطل صدق نکند.

احتمال سومی که بعضی قائلند و ما آن را تبیین کرده و مفصل درباره ی آن بحث کردیم این است که باء، نه برای مقابله است و نه برای سببیت، بلکه باء استعانت است و دارای معنایی است که شامل هر دو می شود. معنای آیه ی شریفه در این صورت این گونه می شود: اموالتان را به کمک باطل نخورید؛ چه آن باطل، عِوَض باشد و چه عقد و چه هر چیز دیگر.

از طرفی مراد از باطل، اعم از باطل شرعی و باطل عرفی است، (۱) و هر عمل حرامی، مصداقی از مصادیق باطل است؛ زیرا شارع آن را ممنوع کرده و حقّ بر آن اطلاق نمی شود.

با این توضیحات، نحوه ی استدلال بر حرمت وضعی بیع مغشوش، این چنین است:

مقدمه ی ۱: بیع مغشوش، تکلیفاً حرام است.

مقدمه ی ۲: هر حرامی باطل است. (باطل در این جا به معنای بیهوده است و در مقابل حقّ است؛ نه به معنی فساد معامله).

مقدمه ی ۳: طبق آیه ی شریفه، اکل مالی که از طریق باطل به دست می آید، تکلیفاً حرام است و این نهی مولوی است؛ یعنی علاوه بر حرمت

۱- چیزی عرفاً باطل باشد، که روشن است و چیزی که شرعاً باطل باشد، از آن جا که شارع حکم به بطلانش کرده، پس مشمول آیه است.

ص: ۲۸۴

خود غش، أکل مالی که از معامله ی مغشوش به دست می آید هم حرام است.

مقدمه ی ۴: حرمت أکل مالی که از معامله ی مغشوش به دست می آید، نمی تواند منشأئی غیر از فساد معامله داشته باشد؛ زیرا اگر نقل و انتقال، صورت گرفته باشد، پس چرا نمی تواند تصرف کند؟!

نتیجه: معامله ی مغشوش در معاملات بالمعنی الأخص و در جایی که غرض معاوضه ی مالی است فاسد است و وضعاً هم حرام است.

این استدلال نیز مربوط به معاملاتی است که بر خودِ معامله، غش صادق باشد تا استعانت به باطل صدق کند، امّا اگر فقط بر مقدمات، غش صادق باشد و بر خودِ معامله غش صادق نباشد یعنی در حقیقت، استعانت به باطل صادق نباشد نمی توانیم بگوییم معامله فاسد است، بلکه همان طور که قبلاً گذشت، حتّی در صورتی که مصداق غش نفس عقد باشد، باز چون ارکان عقد تمام است و غش در غیر رکن موجب صدق أکل مال به باطل نمی شود، معامله ی مشتمل بر غش، باطل نیست و فقط با ارتکاب غش، حرامی را انجام داده است.

استدلال بر بطلان بیع مغشوش از طریق روایات درهم مغشوش

اشاره

برخی از جمله محقق اردبیلی (۱) ، معتقدند روایات، دالّ بر بطلان بیع

۱- مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص۸۲: من المحرّم الغشّ بما یخفی، أی مزج شی ء من غیر جنس المبیع به لیستر به عیبه، أو یجعله أکثر بحیث لا یکون ظاهرا بل کان خفیّا لا یعلمه المشتری غالبا ... و الدّلیل علیه: ... روی الشیخ فی الصحیح عن هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: ... .

ص: ۲۸۵

مغشوش است و نیـازی به بیـان های دیگر نیست. بـدین جهت، مناسب است این روایات بررسـی شود تا معلوم گردد آیا این روایات می تواند دالّ بر بطلان باشد یا خیر؟

آن چه به آن تمسک شده، دو روایت است:

روایت مُوسَی بْنِ بَکْرٍ

و [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سِجَادَهَ عن مُوسَی بْنِ بَکْرٍ قَالَ: کُنَّا عِنْدَ أَبِی الْحَسَنِ – علیه السلام – وَ إِذَا دَنَانِیرُ مَصْبُوبَهٌ بَیْنَ یَدَیْهِ فَنَظَرَ إِلَی دِینَارٍ فَأَخَذَهُ بِیَدِهِ ثُمَّ قَطَعَهُ بِنِصْفَیْنِ ثُمَّ قَالَ لِی: أَلْقِهِ فِی الْبَالُوعَهِ حَتَّی لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ مِثْلَه. (۱)

موسی بن بکر نقل می کند: نزد امام موسی بن جعفر – علیها السلام – بودیم که مقداری دینار مقابل حضرت بود، حضرت یکی از دینارها را نگاه کردنـد و با دست مبارکشان گرفتنـد و دو تکّه کردنـد و فرمودند: آن را در چاه فاضـلاب بینداز، تا چیزی که در آن غش است، فروخته نشود.

همان گونه که قبلاً إشاره شد، این روایت، از لحاظ سند ناتمام است؛

۱- وسائل الشیعه، ج۱۷، کتـاب التجاره ،ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶ ، حدیث ۵، ص ۲۸۰. گفتیم این روایت را صدوق نقل نکرده، بلکه شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است.

ص: ۲۸۶

زیرا علاوه بر ارسال، فردی به نام سجاده در سند آن وجود دارد که ضعیف است، هر چند وثاقت موسی بن بکر نیز برای ما ثابت نشده است.

نحوه ی دلالت روایت موسی بن بکر بر بطلان بیع مغشوش

حضرت بعد از این که دینار مغشوش را شکستند، دستور دادند آن را در بالوعه انداخته و معدوم کنند، در تعلیلِ این عمل می فرمایند:

«حَتَّی لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ»؛

فروخته نشود چیزی که در آن غش است.

بنابراین، این روایت دلالت می کند هر چیزی که در آن غشّ باشد، نباید با آن معامله شود، پس بیع مغشوش، باطل است.

بررسی دلالت روایت موسی بن بکر

صرف نظر از ضعف سند، این روایت دلالتی بر بطلان بیع مغشوش ندارد؛ زیرا این که حضرت فرمود: «حَتَّی لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ»، علتش مشخص نیست که چرا چیزی که در آن غشّ است، نباید فروخته شود، آیا به دلیل آن است که معامله با آن حرام است یا چون چنین خرید و فروشی باطل است؟ ممکن است به خاطر حرمت تکلیفی، حضرت فرموده باشند که نباید فروخته شود.

ص: ۲۸۷

اشکال سید خویی – قدس سرّه – و دیگران بر استدلال به این روایت

سید خویی (۱) و دیگران فرموده اند: قرینه ای در این روایت وجود دارد که بیان می کند مراد امام – علیه السلام – این نیست که هر معامله ی مغشوشی باطل است، بلکه این روایت، اختصاص به مورد چهارم غش دارد که همه اتفاق بر بطلان آن دارند؛ زیرا حضرت، دینار را دو تکّه کردند و دور انداختند، پس معلوم می شود آن دینار هیچ ارزشی نداشته و الّا اگر ردیء و جیّد در آن مخلوط بود یا مثلاً مطلا بود، حضرت دستور نمی دادند آن را در بالوعه بیندازند؛ زیرا این کار، اسراف است و امام – علیه السلام – انجام نمی دهند، پس همین که آن را دو تکه کرده و دور انداختند، معلوم می شود دیگر به عنوان پول تلقی نمی شده و نوعی غشِّ فراگیر داشته و کاملاً قلابی بوده است مانند اسکناس های تقلبی امروزه که هیچ ارزشی ندارد پس در واقع، این روایت، فقط بطلان قسم چهارم معامله ی مغشوش را بیان می کند و چیزی در مورد بطلان اقسام دیگر معامله ی مغشوش بیان نمی کند.

نقد این اشکال: هر چند استظهار سید خوئی و دیگران در این که غشّ در مورد روایت فراگیر بوده، قابل پذیرش است؛ زیرا این که

۱- مصباح الفقاهه، ج۱، ص ۳۰۴: «فان تعلیله – علیه السلام – ذلک بأن لا یقع بیع علی شی ء فیه غش یدل علی فساد هذه المعامله. و نظیر ذلک خبر الجعفی، و قد تقدم الکلام علیهما فی البحث عن بیع الدراهم المغشوشه مع انهما ضعیفتا السند کما تقدم فی المبحث المذکور».

ص: ۲۸۸

حضـرت آن را دو تکّه کرده و فرمودنـد در بـالوعه بیندازنـد، علی القاعـده قیمتی نداشـته و این کـار اسـراف نبوده و إلّا امام – علیه السـلام – مرتکب اسـراف نمی شدند، بنابراین مورد روایت، مربوط به قسم چهارم غش می شود، امّا باید توجه داشت که تعلیل امام – علیه السـلام – که فرمود «حَتَّی لَا یُبَاعَ شَـیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ»، اعمّ است و اختصاص به نوع چهارم نـدارد، بلکه اطلاق روایت، شامل همه ی اقسام غش می شود و این که مورد روایت، مربوط به قسم چهارم است، دلیل نمی شود که تعلیل، شامل بقیه ی اقسام نشود.

بنـابراین علی فرض دلالـت روایت بر بطلاـن بیع مغشوش که سـید خویی دلاـلت بر بطلان را قبول دارنـد دالّ بر بطلان همه ی اقسام معامله ی مغشوش است؛ نه فقط قسم چهارم. امّا همان طوری که ما بیان کردیم، این روایت دال بر بطلان نیست؛ زیرا علت این که لَا یُبَاعَ شَیْ ءٌ فِیهِ غِشٌّ معلوم نیست آیا به خاطر حرمت تکلیفی است یا به خاطر بطلان معامله.

روایت الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِیّ

وَ عَنْه [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِه عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْر] عَنْ عَلِیٍّ الصَّیْرَفِیِّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِیِّ قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السـلام – فَأُلْقِیَ بَیْنَ یَدَیْهِ دَرَاهِمُ فَأَلْقَی إِلَیَّ دِرْهَماً مِنْهَا فَقَالَ: أَیْشٍ [= أیُّ شـیءٍ] هَذَا؟ فَقُلْتُ: سَتُّوقٌ فَقَالَ: وَ مَا السَّتُّوقُ؟ فَقُلْتُ: طَبَقَتَیْنِ فِضَّهً وَ طَبَقَهً مِنْ نُحَاسٍ وَ طَبَقَهً مِنْ فِضَّهٍ فَقَالَ:

ص: ۲۸۹

اكْسِرْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ بَيْعُ هَذَا وَ لَا إِنْفَاقُهُ. (۱)

این روایت از لحاظ سند به خاطر علی الصیرفی (۲) و المفضل بن عمر الجعفی (۳) ناتمام است.

المفضل بن عمر الجعفی نقل می کند: خدمت امام صادق – علیه السلام – بودم که چند درهم، مقابل حضرت گذاشته شد، حضرت درهمی را برداشتند و به طرف من انداختند و فرمودند: این چیست؟ گفتم این سَتّوق است، فرمودند: ستوق چیست؟ گفتم: دو طبقه از فضّه است و یک طبقه از مس و دوباره یک طبقه از فضّه،

۱- . وسائل الشیعه، ج۱۸،تتمه کِتَابُ التِّجَارَهِ، ابواب احکام عیوب، باب ۱۰، ح۵، ص۱۸۷.

۲- معجم رجال الحدیث، ج۱۱، ص۳۴۸: قال النجاشی: علی بن الحسن الصیرفی: ذکره ابن بطه قال: حدثنی بکتابه الصفار عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أبی عمیر، عنه. و قال الشیخ: علی بن الحسن الصیرفی له کتاب، رویناه بالإسناد الأول، عن أحمد بن أبی عبد الله، عن ابن أبی عمیر، عنه.

۳- معجم رجال الحدیث، ج۱۸، ص۲۹۲: المفضل بن عمر أبو عبد الله = المفضل الجعفی: قال النجاشی: مفضل بن عمر أبو عبد الله، قیل أبو محمد الجعفی، کوفی فاسد المذهب، مضطرب الروایه، لا یعبأ به، و قیل: إنه کان خطابیا، و قد ذکرت له مصنفات لا یعول علیها، و إنما ذکرنا للشرط الذی قدمناه، کتاب ما افترض الله الجوارح من الإیمان و هو کتاب الإیمان و الإسلام، و الرواه له مضطربون الروایه له. و قال ابن الغضائری: المفضل بن عمر الجعفی أبو عبد الله، ضعیف متهافت، مرتفع القول، خطابی، و قد زید علیه شی ء کثیر، و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما، و لا یجوز أن یکتب حدیثه، و روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن۸.

ص: ۲۹۰

حضرت امر به شکستن آن کردند و فرمودند: بیع و خرج کردن این درهم، جایز نیست.

این روایت دلالت دارد بر این که بیع مغشوش جایز نیست؛ چه شئ مغشوش، ثمن قرار گیرد، چه مثمن.

امام – علیه السلام – با دقت خاص و عنایت ویژه ای که انجام دادند، این درهم را از بین دراهم دیگر جدا کردند، خصوصاً با توجه به این که مسکوکات (درهم و دینار) آن زمان به دقت امروزی نبوده و دستگاه های ضرب سکّه، استاندارد خاصی نداشته و حتّی از یک ضرّاب خانه ممکن بود کم و زیاد شود؛ چه برسد به چند ضراب خانه، بنابراین این گونه چیزها که موجب اشتباه و غش بشود، عادی بوده است، ولی امام – علیه السلام – با دقت ویژه ای آن دینار را بیرون آورده و فرمودند آن را بشکنید؛ چون «فَإِنَّهُ لَا یَحِلُّ بَیْعُ هَذَا وَ لَا إِنْفَاقُهُ» و از آن جایی که وقتی حلّیت به بیع نسبت داده می شود، ظهور در حلیّت وضعی دارد؛ یعنی لایجوز وضعاً، پس دلالت روایت بر بطلان، تمام است.

بنابراین ظاهراً دلالت این روایت بر بطلان بیع مغشوش البته تنها در صورتی که ثمن یا مثمن مغشوش باشد؛ نه بیشتر تمام است؛ یعنی این روایت دلالت دارد بر این که اگر ثمن یا مثمن مغشوش باشد، معامله باطل است.

علاوه بر این دو روایت، روایت دیگری هم وجود دارد که ممکن است کسی به آن تمسک کند هر چند ندیده ام کسی به آن تمسک کند

ص: ۲۹۱

و آن روایت جعفر بن عیسی است.

روایت جَعْفَرِ بْنِ عِیسَی

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِیسَی قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ – علیها السلام – مَا تَقُولُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فِی الدَّرَاهِمِ الَّتِی أَعْلَمُ أنّها لَا تَجُوزُ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا بِوَضِیعَهٍ، تَصِیرُ إِلَیَّ مِنْ بَعْضِهِمْ بِغَیْرِ وَضِیعَهٍ بِجَهْلِی بِهِ وَ إِنَّمَا آخُذُهُ عَلَی أَنَّهُ جَیِّدٌ أَ یَجُوزُ لِی أَنْ آخُذَهُ وَ أُخْرِجَهُ مِنْ یَدِی عَلَی حَدِّ مَا صَارَ إِلَیَّ مِنْ قِبَلِهِمْ؟ فَکَتَبَ: لَا یَحِلُّ ذَلِکَ وَ کَتَبْتُ إِلَیْهِ: جُعِلْتُ فِدَاکَ هَلْ یَجُوزُ إِنْ وَصَلَتْ إِلَیَّ رَدُّهُ عَلَی صَاحِبِهِ مِنْ غَیْرِ مَعْرِفَتِهِ بِهِ أَوْ إِبْدَالُهُ مِنْهُ وَ هُوَ لَا یَدْرِی أَنِّی أُبْدِلُهُ مِنْهُ أَوْ أَرُدُّهُ عَلَیْهِ؟ فَکَتَبَ: لَا یَجُوزُ. (۱)

جعفر بن عیسی می گوید: به امام أبا الحسن – علیه السلام – (امام کاظم یا امام رضا – علیها السلام –) مکاتبه کردم: در مورد دراهمی که می دانم بین مسلمان ها پذیرفته نمی شود مگر به نقصان، چه می فرمایید؟ [دراهمی بوده که از کشورهای اطراف آورده می شد و با نقصانی آن ها را محاسبه می کردند؛ یعنی به اندازه ی یک درهم معمولی

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، تتمه کِتَابُ التِّجَارَهِ، ابواب الصرف، باب ۱۰، ح۸، ص۱۸۷.

ص: ۲۹۲

محاسبه نمی کردند] در بین دراهمی که به من می دهند از این دراهم هم می گذراند و به خاطر ندانستن من، آن دراهم را به اندازه ی درهم معمولی حساب می کننـد و من فکر می کنم درهم معمولی است، آیا جایز است من نیز همان کار را انجام دهم و دراهم را همین گونه به دیگران بـدهم؟ حضـرت نوشـتند: چنین کاری جایز نیست. دوباره نوشـتم: فـدای شـما شوم! آیا می توانم دراهم را به همـان کسـی که داده است، بـدون این که بفهمـد، برگردانم، یـا بـدون این که او بفهمـد با دراهم معمولیِ او عوض کنم؟ حضـرت نوشتند: این کار نیز جایز نیست.

ممکن است گفته شود: عبـارت «لاـ یحـلّ ذلـک» حلّیت وضـعی را بیـان می کنـد، پس دلالت می کنـد بیع آن باطل است. امّا چنین برداشتی از «لا یحلّ» مشـکل است؛ زیرا حضـرت می خواهنـد بیان کننـد این کار را انجام ندهید و جایز نیست، امّا این که منشأ عدم جواز آن حرمت است یـا بطلان، چیزی نمی فرماینـد. و در حقیقت، این روایت نظیر روایت موسـی بن بکر واسـطی است که فرمود: «حتی لایباع شیء فیه غش» که تنها عدم جواز معامله ی مغشوش را بیان می کند، امّا این که منشأ آن، حرمت است یا بطلان، دلالتی ندارد.

در ادامه ی روایت نیز عبـارت «لاـیجوز» معنـایی اعم از حکم وضـعی یـا تکلیفی دارد، بنـابراین از این روایت نیز نمی توان بر بطلان معامله ی مغشوش استفاده کرد.

ص: ۲۹۳

کلام در سند روایت جعفر بن عیسی

سند شیخ به محمد بن الحسن الصفار (۱) تمام است، مراد از محمد بن عیسی (۲) در این جا، به قرینه ی راوی (محمد بن الحسن الصفار) و مرویٌ عنه (جعفر بن عیسی)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است که هر چند بعضی، در وثاقت او مناقشه کرده اند، ولی در بحث مفصلی که قبلاً انجام دادیم، بیان کردیم ایشان ثقه و کاملاً قابل اعتماد است. جعفر بن عیسی که برادر محمد بن عیسی است یعنی جعفر بن عیسی بن عبید

۱- شیخ طوسی۱ در مشیخه ی تهذیب می فرماید: ‌ تهذیب الأحکام، المشیخه، ص ۷۳: و ما ذکرته فی هذا الکتاب عن محمد بن الحسن الصفار: «فقد أخبرنی به الشیخ، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان، و الحسین بن عبید الله، و أحمد بن عبدون، کلهم: عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید، عن أبیه» و «أخبرنی به أیضا أبو الحسین، ابن أبی جید، عن محمد بن الحسن بن الولید، عن محمد بن الحسن، الصفار». ‌ و در الفهرست ص۱۴۳، می فرماید: أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته «ابن أبی جید عن محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار» و أخبرنا «جماعه عن محمد بن علی بن الحسین عن محمد بن الحسن [بن الولید] عن محمد بن الحسن الصفار عن رجاله إلا کتاب بصائر الدرجات فإنه لم یروه عنه (محمد بن الحسن) بن الولید» و أخبرنا «الحسین بن عبید الله عن أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه عن محمد بن الحسن الصفار».

۲- دو نفر در رجال به نام «محمد بن عیسی» معروف است: یکی محمد بن عیسی پدر أحمد بن محمد بن عیسی الاشعری القمی از اکابر و اعاظم قم بوده است و در شأنش وجه الاشاعره (بزرگ اشعریون قم) نوشته شده است و دیگری محمد بن عیسی بن عبید یقطینی است.

ص: ۲۹۴

یقطینی در وثاقتش کلام (۱) است.

بررسی وثاقت جعفر بن عیسی

روایتی وجود دارد که بعضی خواسته اند وثاقت او را از این روایت استفاد کنند و از آن جایی که ایشان در روایات متعددی واقع شده است، بررسی آن مفید است.

کشی در رجال خود نقل می کند: (۲)

حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمُ، قَالا: حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى الْعُبَيْدِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الْجَبَلِيَّ وَ هُوَ الْمَشْرِقِيُّ، يَقُولُ: اسْتَأْذَنْتُ لِجَمَاعَةٍ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ - عليه السلام - فِي سَنَةِ تِسْعٍ وَ تِسْعِينَ وَ مِائَةٍ، فَحَضَرُوا وَ حَضَرْنَا سِتَّةَ عَشَرَ رَجُلًا عَلَى بَابِ أَبِي الْحَسَنِ الثَّانِي - عليه السلام - فَخَرَجَ مُسَافِرٌ فَقَالَ: آلُ يَقْطِينٍ وَ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ! وَ يَدْخُلُ الْبَاقُونَ رَجُلًا رَجُلًا، فَلَمَّا دَخَلُوا وَ خَرَجُوا: خَرَجَ مُسَافِرٌ فَدَعَانِي وَ مُوسَى وَ جَعْفَرَ بْنَ عِيسَى وَ يُونُسَ، فَأُدْخِلْنَا جَمِيعاً عَلَيْهِ وَ الْعَبَّاسُ قَائِمٌ نَاحِيَةً بِلَا حِذَاءٍ وَ لَا

۱- اگر این را بپذیریم که «آل یقطین کلهم ثقات» توثیق جعفر بن عیسی بن عبید یقطینی هم اثبات می شود، و این که گفته شود جعفر بن عیسی یقطینی نبوده، بلکه منسوب به یقطین بوده، درست نیست و از روایت هم استفاده می شود آن جا که فرمود: «آلُ یَقْطِینٍ وَ یُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَ یَدْخُلُ الْبَاقُونَ رَجُلًا رَجُلًا» جعفر داخل در آل یقطین بوده است. پس توثیق جعفر بن عیسی از این طریق اثبات می شود، پس مهم اثبات این است که آیا آل یقطین کلهم ثقات؟ (امیرخانی)

۲- رجال کشّی، ج۶، ص۴۹۸.

ص: ۲۹۵

رِدَاءٍ، وَ ذَلِکَ فِی سَنَهِ أَبِی السَّرَایَا، فَسَلَّمْنَا ثُمَّ أَمَرَنَا بِالْجُلُوسِ؛

جناب کشی از حمدویه و ابراهیم نقل می کند، این دو نیز از محمد بن عیسی بن عبید [که ثقه است] نقل می کنند و ایشان نیز از هشام بن ابراهیم جبلی مشرقی نقل می کند (ظاهراً هشام بن ابراهیم جبلی مشرقی توثیق دارد) مشرقی می گوید: سنه ی (۱۹۹ ه.ق) از امام رضا - علیه السلام - (ابی الحسن الثانی، مراد، امام رضا - علیه السلام - است) برای جماعتی اذن گرفتم تا خدمت حضرت برسند، آن ها حاضر شدند، ما هم آمدیم، شانزده نفر شدیم. مسافر (که اسم یکی از افراد بوده) خارج شد و گفت: آل یقطین و یونس بن عبدالرحمن داخل شوند (این عبارت، تأئیدی است که «محمد بن عیسی» و «جعفر بن عیسی» از آل یقطین بوده اند) و بقیه تک تک وارد شوند، وقتی که یکی یکی خدمت امام رسیدند و حرف هایشان را زدند و خارج شدند، مسافر دوباره برگشت (ظاهراً پیشکار حضرت یا از اصحاب ایشان بوده است) و مرا (هشام بن ابراهیم مشرقی) و موسی و جعفر بن عیسی و یونس را دوباره دعوت کرد که داخل شویم، همه ی ما چهار نفر خدمت حضرت رسیدیم، عباس (شاید یکی از شیعیان بوده) کناری ایستاده بود، نه کفش داشت و نه رداء در سالی که ابی السرایا خروج کرده بوده و آن قضایا اتفاق افتاد سلام کردیم، پس ما را به جلوس امر کرد.

فَلَمَّا جَلَسْنَا، قَالَ لَهُ جَعْفَرُ بْنُ عِیسَی: یَا سَیِّدِی نَشْکُو إِلَی

ص: ۲۹۶

اللَّهِ وَ إِلَیْکَ مَا نَحْنُ فِیهِ مِنْ أَصْحَابِنَا! فَقَالَ: وَ مَا أَنْتُمْ فِیهِ مِنْهُمْ فَقَالَ جَعْفَرٌ: هُمْ وَ اللَّهِ یَا سَیِّدِی یُزَنْدِقُونَا وَ یُکَفِّرُونَا وَ یَتَبَرَّءُونَ مِنَّا، فَقَالَ: هَکَذَا کَانَ أَصْحَابُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ وَ أَصْحَابِ جَعْفَرٍ وَ مُوسَی – علیهم السلام – وَ لَقَدْ کَانَ أَصْحَابُ زُرَارَهَ یُکَفِّرُونَ غَیْرَهُمْ، وَ کَذَلِکَ غَیْرُهُمْ کَانُوا یُکَفِّرُونَهُمْ؛

وقتی که نشستیم، جعفر بن عیسی خدمت حضرت عرض کرد: من به خدا و به شما شکایت می کنم از آن چه از ناحیه ی اصحاب، در آن واقع شدیم، حضرت فرمودند: «در چه مشکلی از ناحیه ی اصحاب واقع شدید؟» جعفر گفت: اصحاب به ما نسبت زندقه می دهند و ما را تکفیر کرده، از ما تبری می جویند.

امام – علیه السلام – فرمودند: [این گونه گرفتاری ها از قدیم بوده]، اصحاب علی بن الحسین و محمد بن علی و اصحاب جعفر و موسی – علیهم السلام – هم، این کار را می کردند، اطرافیان زراره دیگران را تکفیر می کردند و دیگران نیز آن ها را تکفیر می کردند [خودِ زراره را نمی فرماید این چنین بوده است].

فَقُلْتُ لَهُ: یَا سَیِّدِی نَسْتَعِینُ بِکَ عَلَی هَذَیْنِ الشَّیْخَیْنِ یُونُسَ وَ هِشَامٍ! وَ هُمَا حَاضِرَانِ، فَهُمَا أَدَّبَانَا وَ عَلَّمَانَا الْکَلَامَ، فَإِنْ کُنَّا یَا سَیِّدِی عَلَی هُدًی فَفُزْنَا، وَ إِنْ کُنَّا عَلَی ضَلَالٍ فَهَذَانِ

ص: ۲۹۷

أَضَلَّانَا، فَمُرْنَا نَتْرُکُهُ وَ نَتُوبُ إِلَی اللَّهِ مِنْهُ، یَا سَیِّدِی فَادْعُنَا إِلَی دِینِ اللَّهِ نَتَّبِعْکَ! فَقَالَ – علیه السلام – : مَا أُعَلِّمُکُمْ إِلَّا عَلَی هُدًی، جَزَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَهِ الْقَدِیمَهِ وَ الْحَدِیثَهِ خَیْراً، فَتَأَوَّلُوا الْقَدِیمَهَ عَلِیَّ بْنَ یَقْطِینٍ، وَ الْحَدِیثَهَ خِدْمَتَنَا لَهُ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ؛

خدمت حضرت عرض کردم: ای آقای من! دستم به دامان شما از دست این دو شیخ، یونس بن عبدالرحمن و هشام [که ظاهراً هشام دیگری غیر از هشام بن ابراهیم ناقل است] در حالی که این دو هم حاضر بودند این دو ما را تأدیب کرده و علم کلام یاد داده اند، پس اگر ما بر هدایتیم رستگار شدیم، ولی اگر بر ضلالت هستیم، این دو ما را گمراه کرده اند [معلوم می شود وضع، خیلی ناجور بوده و تفرقه هایی که بینشان بوده، نمی توانستند منشأش را پیدا کنند] پس در این صورت، امرمان کن از این حرف ها دست برداریم و توبه کنیم، ای آقای من! ما را دعوت کن به دین خدا تا متابعت شما کنیم.

حضرت در جواب فرمودند: «من شما را نمی شناسم مگر بر هدایت، خدا به خاطر همراهی جدید و قدیم جزای خیر به شما بدهد»، [معنای فرمایش امام که می فرمایند: «جَزَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَهِ الْقَدِیمَهِ وَ الْحَدِیثَهِ خَیْراً»، خیلی روشن نیست، لذا خودش می گوید:] کلام امام را تاویل کردند که مراد از الصُّحْبَهِ الْقَدِیمَه، علی بن یقطین بوده و مراد از الْحَدِیثَه این است که

ص: ۲۹۸

خدمت حضرت رسیدیم، و الله اعلم.

فَقَالَ جَعْفَرٌ: جُعِلْتُ فِدَاکَ، إِنَّ صَالِحاً وَ أَبَا الْأَسَدِ خِصِّيَّ [خ ل خَتَن] عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ حَكَيَا عَنْكَ: أَنَّهُمَا حَكَيَا لَكَ شَيْئاً مِنْ كَلَامِنَا! فَقُلْتُ لَهُمَا: مَا لَكُمَا وَ الْكَلَامِ يُثْنِيكُمْ إِلَى الزَّنْدَقَةِ! فَقَالَ – علیه السلام – : مَا قُلْتُ لَهُمَا ذَلِكَ، أَنَا قُلْتُ ذَلِكَ؟! وَ اللَّهِ مَا قُلْتُ لَهُمَا؛

سپس جعفر بن عیسی گفت: قربانتان شوم! صالح و أبا الاسد [صالح را نمی دانیم کیست، امّا أبا الاسد داماد علی بن یقطین است، ختن = داماد] برای ما نقل کردند که این دو، برای شما مقداری از کلام [ظاهراً منظور علم کلام است] ما را نقل کردند و شما هم به آن ها فرمودید: شما را چه به کلام! کلام بین شما منجرّ به زندقه می شود، حضرت فرمودند: «من برای آن ها چنین حرفی نزدم، آیا من چنین حرفی را زدم؟! من چنین حرفی نگفتم».

وَ قَالَ يُونُسُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّا زَنَادِقَةٌ! وَ كَانَ جَالِساً إِلَى جَنْبِ رَجُلٍ وَ هُوَ مُتَرَبِّعٌ رِجْلًا عَلَى رِجْلٍ وَ هُوَ سَاعَةً بَعْدَ سَاعَةٍ يُمَرِّغُ وَجْهَهُ وَ خَدَّيْهِ عَلَى بَاطِنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ، فَقَالَ لَهُ: أَ رَأَيْتَكَ لَوْ كُنْتَ زِنْدِيقاً فَقَالَ لَكَ هُوَ مُؤْمِنٌ مَا كَانَ يَنْفَعُكَ مِنْ ذَلِكَ، وَ لَوْ كُنْتَ مُؤْمِناً فَقَالُوا هُوَ زِنْدِيقٌ مَا كَانَ يَضُرُّكَ مِنْهُ؛

و یونس گفت: قربان شما شوم! این ها فکر می کنند که ما

ص: ۲۹۹

زنـدیق هستیم در حـالی که در کنـار فردی نشسـته بود که او هم چهارزانو بود و هر مـدت یک بار، پاهایش را عوض می کرد یُمَرِّغُ وَجْهَهُ وَ خَدَّيْهِ عَلَى بَاطِنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ [مراد کاملاً مشـخص نیست، یمرغ یعنی به خاک می مالید] امام – علیه السلام – به او فرمودند: «اگر واقعا زندیق بودی و او می گفت تو مؤمنی، آیا برای تو فایده ای داشت؟! اگر مؤمن باشـی و بگویند تو زندیقی، آیا ضـرری به تو می زند؟!»

وَ قَالَ الْمَشْرِقِيُّ لَهُ: وَ اللَّهِ مَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَقُولُ آبَاؤُكَ – علیهم السلام – : عِنْدَنَا كِتَابٌ سَمَّيْنَاهُ كِتَابَ الْجَامِعِ فِيهِ جَمِيعُ مَا تَكَلَّمَ النَّاسُ فِيهِ عَنْ آبَائِكَ – علیهم السلام – وَ إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ عَلَيْهِ؛

مشرقی به حضـرت عرض کرد: به خـدا قسم ما هیچ نمی گوییم و هیچ عقیده ای نداریم مگر آن چه را که آباء شـما می گویند. در پیش ما کتابی است که اسمش را کتاب جامع گذاشته ایم، هر کلامی که مردم از آباء شما نقل کرده اند در آن جمع کرده ایم و در کلام هم که وارد می شویم، بر اساسِ آن است.

فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ شَبِيهاً بِهَذَا الْكَلَامِ، فَأَقْبَلَ عَلَى جَعْفَرٍ، فَقَالَ: فَإِذَا كُنْتُمْ لَا تَتَكَلَّمُونَ بِكَلَامِ آبَائِي – علیهم السـلام – فَبِكَلَامِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ تُرِيدُونَ أَنْ تَتَكَلَّمُوا.

قَالَ حَمْدَوَيْهِ: هِشَامٌ الْمَشْرِقِيُّ هُوَ ابْنُ إِبْرَاهِيمَ الْبَغْدَادِيُّ،

ص: ۳۰۰

فَسَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ قُلْتُ: ثِقَهٌ هُوَ فَقَالَ ثِقَهٌ ثِقَهٌ، قَالَ: وَ رَأَيْتُ ابْنَهُ بِبَغْدَادَ.

جعفر هم شبیه همین کلام (یعنی کلام مشرقی) را گفت. سپس حضرت به جعفر رو کردند و فرمودند: «اگر شما نمی خواهید به کلام آباء من حرف بزنید پس می خواهید به کلام عمر و ابوبکر حرف بزنید؟! [شما شیعه هستید، معلوم است که باید به کلام آباء من حرف بزنید]».

این همان روایتی است که بعضی، از آن استفاده ی توثیق جعفر بن عیسی کرده اند؛ مخصوصاً از این عبارت: «مَا اُعَلّمُكُمْ إِلَّا عَلَى هُدًى، جَزَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الصُّحْبَهِ الْقَدِيمَهِ وَ الْحَدِيثَهِ خَيْراً» ولی به نظر ما نهایت چیزی که از این روایت استفاده می شود، آن است که جعفر، حَسن الحال و شیعه ی صحیح الاعتقاد بوده است، امام – علیه السلام – نیز اصل عقیده و کلامشان را تأئید می کنند، امّا در حدّی که توثیقی برای او باشد تا روایاتش حجّت باشد، جای تأمّل است.

ص: ۳۰۱

بررسی فقهی احکام تطفیف (کم فروشی)

اشاره

ص: ۳۰۲

ص: ۳۰۳

کم فروشی (تطفیف)

اشاره

نوع چهارم از پنج نوعی که مرحوم شیخ، مکاسب محرمه را تقسیم کرده است، عبارتست از: «ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرّماً فی نفسه»؛ آن چه اکتساب به آن حرام است، به خاطر این که خود عمل، صرف نظر از اکتساب هم حرام است. طبق ترتیبِ حروف الفبا، مباحث «تدلیس ماشطه»، «تزیین الرجل بما یختص بالنساء و بالعکس»، «تشبیب» و «تصویر» را ذکر کردیم و اکنون مبحث «تطفیف» را ذکر می کنیم.

«تطفیف» از مادّه ی «طفف» (۱) است، «طفیف» یعنی شیء قلیل، «طفافه»

۱- لسان العرب: طَفَّ الشیء یَطِفُّ طَفّاً و أَطَفَّ و اسْتَطَفَّ: دَنا و تَهیَّأَ و أَمکن، و قیل: أَشرف و بدا لیؤخذ، و المَغْنیانِ مُتجاوران، تقول العرب: خذ ما طفَّ لک و أَطفَّ و استَطَفَّ أی ما أَشرف لک، و قیل: ما ارتفع لک و أَمکن، و قیل: ما دنا و قرُب، و مثله: خذ ما دقّ لک و اسْتَدقَّ أی ما تهیَّأَ ... . الطُّفُوف: جمع طَفٍّ، و هو ساحل البحر و جانب البرّ. و أَطَفَّ له بحجر: رَفَعَه لیرمیَه. و طَفَّ له بحجر: أَهوی إلیه لیرمیه. الجوهری: الطَّفَافُ و الطُّفَافَه، بالضم، ما فوق المکیال. و طَفُّ المَکُّوکِ و طَفَفُه و طَفَافُه و طِفَافُه مثل جَمام المَکُّوکِ و جِمامِه، بالفتح و الکسر: ما مَلأَ أَصْباره و فی المحکم: ما بقی فیه بعد المسح علی رأْسه فی باب فَعالٍ و فِعال، و قیل: هو مِلْؤه، و کذلک کلُّ إناء، و قیل: طفافُ الإِناء أَعْلاه. و التَّطْفِیفُ: أَن یؤخذ أَعلاه و لا یُتَمَّ کیلُه، فهو طَفَّانُ. و فی حدیث حُذیفه: أَنه اسْتسقی دِهْقاناً فأَتاه بِقدَحِ فِضّه فحذفه به، فنَكَّس الدِّهْقانُ و طَفَّفَه القدَحُ أی عَلا رأْسه و تعدّاه، و تقول منه: طَفَّفْتُه. و إناء طَفَّان: بلغ المِلء طِفافَه، و قیل: طَفَّان مَلآن عن ابن الأَعرابی. و أَطَفَّه و طَفَّفَه: أَخذ ما علیه، و قد أَطْفَفْتُه. و یقال: هذا طَفُّ المِکیال و طَفَافه و طِفَافه إذا قارَب مِلأَه و لمَّا یُمْلأْ، و لهذا قیل للذی یُسیء الکیل و لا یُوَفِّیه مُطَفِّف، یعنی أَنه إنما یبلغ به الطَّفاف. و الطُّفَافَهُ: ما قَصُرَ عن مل ء الإِناء من شَراب و غیره ... . المصباح المنیر: الطفیف: مثل القلیل وزنا و معنی، و منه قیل لتطفیف المکیال و المیزان: تطفیف، و قد طفّف، فهو مطفّف إذا کال أو وزن و لم یوف. معجم مقاییس اللغه: طفّ: یدلّ علی قلّه الشیء، یقال هذا شیء طفیف، و یقال إناء طفّان أی ملآن. و یقال لما فوق الإناء الطفاف و الطفافه فأمّا قولهم طفّفت بفلان موضع کذا، أی رفعته الیه و حاذیته.

ص: ۳۰۴

یعنی شیء بی ارزش و «تطفیف» یعنی کم گذاشتن در کیل و وزن و کم کردن سهم دیگری است. علت این که کم دادن سهم دیگری را «تطفیف» گفته اند در حالی که «طفیف» یعنی «قلیل» به این خاطر است که آن مقداری را که کم می کند، خودش کم است؛ مثلاً در یک ظرفی که باید آن را پر کند، معمولاً مقدار کمی از آن را می دزدد و پر نمی کند.

علت ذکر تطفیف در مکاسب محرمه

«تطفیف» جزء محرّمات است و اصلاً ربطی به قضیه ی مکاسب هم ندارد، ولی علامه حلّی– قدس سرّه – آن را در مکاسب محرمه ذکر کرده، در حالی که

ص: ۳۰۵

کسب نیست. مرحوم شیخ می فرماید: شاید استطراداً ذکر شده است، کما این که بعضی، امور حرام مانند غیبت و دروغ را به مناسبت در مکاسب محرمه ذکر کرده اند و علّت دیگرش ممکن است این باشد که کسی از راه «تطفیف» کسب کند به این صورت که خودش را کیّال و وزّان یا به قول امروزی باسکول دار قرار دهد و مثلاً ـ به نفع بایع تطفیف می کند و در مقابل از او پول می گیرد؛ فرضاً یک ماشین گندم را باسکول می کند و به جای اعلام وزن واقعی آن که ۱۰ تُن است ۱۱ تن اعلام می کند و مشتری به باسکول دار اعتماد می کند و آن را به عنوان ۱۱ تن می خرد، و در عوض باسکول دار مبلغی را از بایع می گیرد و از این طریق کسب می کند.

حرمت تکلیفی تطفیف به ادلّه ی أربعه

اشاره

جناب شیخ– قدس سرّه – می فرمایند که «تطفیف» یعنی کم گذاشتن در کیل و وزن، به أدلّه ی أربعه (کتاب، سنّت، اجماع و عقل) حرام است.

امّا به دلیل عقل حرام است؛ چون مصداق بارز ظلم است؛ زیرا ظلم یعنی «سَلبُ ذِی حَقٍّ حقّه» و این شخص با کم فروشی، حقّ او را سلب کرده، پس مرتکب ظلم شده و ظلم عقلاً قبیح و فاعلش مستحق مذمّت و عقوبت است.

امّا اجماع، معلوم است که همه، حکم به حرمت آن داده اند، ولی این

ص: ۳۰۶

اجماع، دلیل مستقلّی نیست؛ زیرا بارها گفته ایم اجماعی می تواند دلیل مستقلی باشد که مدرکی یا محتمل المدرک نباشد (بدانیم یا احتمال دهیم مُجمعین به ادلّه ای استناد کرده اند) و علماء یداً بیدٍ مطلبی را از معصوم - علیه السلام - گرفته باشند تا به ما رسیده باشد، امّا اگر اجماع، مدرکی یا محتمل المدرک باشد، این اجماع نمی تواند دلیل مستقلی در عرض سایر ادلّه باشد.

و امّا کتاب، آیات روشنی بر حرمت تطفیف دلالت می کند و اصلاً یک سوره به نام «مطفّفین» در قرآن کریم وجود دارد:

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (۱) ؛

وای بر مطفّفین (کم کنندگان در کیل و کم فروشان) که هر گاه از مردم به کیل و پیمانه می ستانند، تمام و کامل دریافت می نمایند و چون با پیمانه به ایشان بدهند، یا (با ترازو چیزی را) برای اینان وزن کنند، کم می دهند (و خسارت به مردم وارد می کنند).

«ویل» برای تقبیح است و بیان می کند که آن کار، کار غلطی است، اگر دالّ بر حرمت هم نباشد در این جا به مناسبت حکم و موضوع، دالّ بر حرمت است.

آیات دیگری هم این مطلب را ذکر می فرماید، از جمله:

﴿أَوْفُواْ الْكَيْلَ وَ لَا تَكُونُواْ مِنَ الْمُخْسِرِينَ * وَ زِنُواْ

۱- سوره ی مطففین، آیات ۳-۱.

ص: ۳۰۷

بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ * وَ لَا تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْثَوْاْ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ› (۱)

و

‹وَ يا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيالَ وَ الْمِيزانَ بِالْقِسْطِ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْياءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ› (۲)

و

‹أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزانَ وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْياءَهُم › (۳)

بنابراین هیچ شبهه ای در دلالت آیات مبارکه بر حرمت وجود ندارد.

و امّا از لحاظ سنّت، روایات متعددی دالّ بر حرمت است و در بعضی روایات، «بخس در میزان و مکیال» از کبائر شمرده شده است. (۴)

۱- سوره ی شعراء، آیات ۱۸۱ ۱۸۳.

۲- سوره ی هود، آیه ی۸۵.

۳- سوره ی اعراف، آیه ی۸۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۵، کتاب الجهاد، أَبْوَابُ جِهَادِ النَّفْس، باب ۴۶، ح ۳۱، ص ۳۲۹: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ بِأَسَانِيدِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا – عليه السلام – فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: الْإِيمَانُ هُوَ أَدَاءُ الْأَمَانَهِ وَ اجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكَبَائِرِ وَ هُوَ مَعْرِفَهٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ إِلَى أَنْ قَالَ وَ اجْتِنَابُ الْكَبَائِرِ وَ هِيَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَ الزِّنَا وَ السَّرِقَهُ وَ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً وَ أَكْلُ الْمَيْتَهِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَهٍ وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَهِ وَ السُّحْتُ وَ الْمَيْسِرُ وَ هُوَ الْقِمَارُ وَ الْبَخْسُ فِي الْمِكْيَالِ وَ الْمِيزَانِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ الزِّنَا وَ اللِّوَاطُ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ وَ مَعُونَهُ الظَّالِمِينَ وَ الرُّكُونُ إِلَيْهِمْ وَ الْيَمِينُ الْغَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ عُسْرٍ وَ الْكَذِبُ وَ الْكِبْرُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْذِيرُ وَ الْخِيَانَهُ وَ الِاسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الِاشْتِغَالُ بِالْمَلَاهِي وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذُّنُوب. وَ رَوَاهُ ابْنُ شُعْبَهَ فِي تُحَفِ الْعُقُولِ مُرْسَلًا نَحْوَهُ. و همان، ح ۳۴: وَ [محمد بن علی بن الحسین فی الخصال] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ۸ فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: وَ الْكَبَائِرُ مُحَرَّمَهٌ وَ هِيَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَ قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ وَ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْماً وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَهِ وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ وَ بَعْدَ ذَلِكَ الزِّنَا وَ اللِّوَاطُ وَ السَّرِقَهُ وَ أَكْلُ الْمَيْتَهِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَهٍ وَ أَكْلُ السُّحْتِ وَ الْبَخْسُ فِي الْمِيزَانِ وَ الْمِكْيَالِ وَ الْمَيْسِرُ وَ شَهَادَهُ الزُّورِ وَ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ وَ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ الْقُنُوطُ مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ وَ تَرْكُ مُعَاوَنَهِ الْمَظْلُومِينَ وَ الرُّكُونُ إِلَى الظَّالِمِينَ وَ الْيَمِينُ الْغَمُوسُ وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ عُسْرٍ وَ اسْتِعْمَالُ التَّكَبُّرِ وَ التَّجَبُّرُ وَ الْكَذِبُ وَ الْإِسْرَافُ وَ التَّبْذِيرُ وَ الْخِيَانَهُ وَ الِاسْتِخْفَافُ بِالْحَجِّ وَ الْمُحَارَبَهُ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَكْرُوهَهٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوب.

ص: ۳۰۸

آیا تطفیف عنوان مستقلی در حرمت است یا خیر؟

تـا این جـا نتیجه این شـد که در اصـل حرمت شـکی نیست و اگر این آیـات و روایـاتی که بالخصوص در مورد تطفیف است وجود نداشت، باز هم از آیات و روایات دیگر استفاده می کردیم که تطفیف حرام است، مانند آیه ی شریفه ی ‹وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ › به این صـورت که اگر کسـی بـا کم گذاشـتن، حـقّ دیگری را بخـورد، به باطـل خـورده است، و آیه ی شـریفه ی ‹أَوْفُوا بِالْعُقُودِ› اگر مثلاً ده کیلو گندم فروخت و نُه کیلو

ص: ۳۰۹

داد و یک کیلو را خورد، وفای به عقد نکرده و کار حرامی مرتکب شده است که ملک دیگری را ظلماً نگه داشته است، و روایت شریفه ی «لَا یَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَتَصَرَّفَ فِی مَالِ غَیْرِهِ بِغَیْرِ إِذْنِهِ» (۱) و «حُرْمَهُ مَالِ الْمُسْلِمِ کَحُرْمَهِ دَمِه» (۲) و ... .

بدین جهت بعضی ها (۳) متمایل شده اند که بگویند تطفیف، یک عنوان مستقلی نیست که تحت حرمت رفته باشد، بلکه در حقیقت بیان همان

۱- وسائل الشیعه، ج۲۵، کِتَابُ الْغَصْبِ، باب۱، ح۳، ص۳۸۶: وَ فِی حَدِیثٍ آخَرَ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ - علیه السلام - [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی إِکْمَالِ الدِّینِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السِّنَانِیِّ وَ عَلِیِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقِ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبِ وَ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِیعاً عَنْ أَبِی الْحُسَیْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِیِّ قَالَ کَانَ فِیمَا وَرَدَ عَلَیَّ [مِنَ] الشَّیْخِ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِیِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِی جَوَابِ مَسَائِلِی إِلَی صَاحِبِ الدَّارِ - علیه السلام -] قَالَ: لَا یَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَتَصَرَّفَ فِی مَالِ غَیْرِهِ بِغَیْرِ إِذْنِهِ.

۲- بحارالأنوار، ج۲۹، ص ۴۰۷ : قال رسول الله۹: حُرْمَهُ مَالِ الْمُسْلِمِ کَحُرْمَهِ دَمِه.

۳- الإیروانی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۲۳: فاعلم أنّ الظّاهر بل المقطوع به أنّ التّطفیف بنفسه لیس عنوانا من العناوین المحرّمه أعنی الکیل بالمکیال النّاقص و کذا البخس فی المیزان مع وفاء الحقّ کاملا- کما إذا کان ذلک لنفسه أو تمّم حقّ المشتری من الخارج أو أراد المقاصّه منه أو نحو ذلک کما أنّ إعطاء النّاقص أیضا لیس حراما بل قد یتّصف بالوجوب و إنّما المحرّم عدم دفع بقیّه الحقّ إذا لم یکن الحقّ مؤجّلا- و إلّا لم یکن ذلک أیضا بمحرّم بل یکون التّعجیل فیما أعطاه تفضّلا و إحسانا نعم إن أظهر و لو بفعله أن ما دفعه تمام الحقّ مع أنه لیس بتمام الحقّ کان محرّما من حیث الکذب و إن لم یظهر لم یحرم من هذا الحیث أیضا.

ص: ۳۱۰

احکامی است که از قبل به شکل دیگری گفته شده است.

ولی می توانیم در جواب بگوییم: هر چند اگر حرمت تطفیف مستقلاً هم بیان نمی شد می توانستیم از ادلّه ی دیگر، حرمت آن را استفاده کنیم، ولی ممکن است «تطفیف» یعنی به این نحو حقّ دیگران را ضایع کردن، دارای مفسده و مبغوضیّت بیشتری از طبیعی غصب باشد، لذا شارع آن را به این عنوان هم حرام کرده است؛ به عنوان مثال اگر کسی بیعی انجام دهد و پولش را بگیرد، ولی مبیع را اصلاً تحویل ندهد، این کار غصب و حرام است، امّا اگر بر سر ترازو کم فروشی کند که همراه یک نوع تزویر است و چه بسا ممکن است خیلی ها مبتلا شوند مانعی ندارد شارع، چنین تضییع حقّ و غصبی را بعنوانه حرام کند و حرمت مضاعف داشته باشد.

ص: ۳۱۱

آیا حرمت تطفیف اختصاص به مکیل و موزون دارد؟

اشاره

مطلب دیگری که مناسب است این جا ذکر شود و مرحوم شیخ (۱) هم متعرّض آن شده، این است که «تطفیف» را معمولاً ـ به کم گذاشتن در کیل و وزن معنا کرده اند مثلاً ده کیلو گندم فروخته، نه کیلو تحویل دهد، یا ده لیتر شیر فروخته، نُه لیتر تحویل دهد امّا در کم گذاشتنِ در معدود، چیزی نگفته اند، سؤالی که در این جا مطرح می شود، آن است که آیا کم

۱- کتاب المکاسب، ج ۱، ص۱۹۹: التطفیف حرام، ذکره فی القواعد فی المکاسب، و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه کسباً، بأن ینصب نفسه کیّالًا أو وزّاناً، فیطفّف للبائع. و کیف کان، فلا إشکال فی حرمته، و یدلُّ علیه الأدله الأربعه. ثم إنّ البخس فی العدّ و الذرع یلحق به حکماً، و إن خرج عن موضوعه.

ص: ۳۱۲

گذاشتن در معدود حرام نیست و حرمت تطفیف، مانند حرمت ربا، اختصاص به مکیل و موزون دارد؟ مرحوم شیخ- قدس سرّه - در جواب می فرماید: هر چند که کم گذاشتن در معدود موضوعاً از تطفیف خارج است؛ چون تطفیف مربوط به تنقیص در مکیال و وزن است، ولی حکماً داخل است و هیچ تفاوتی بین مکیل و موزون و معدود در این جا نیست.

امّا طبق آن نکته ای که ما در مورد حرمت مضاعف «تطفیف» بیان کردیم، می توانیم بین مکیل و موزون با معدود فرق بگذاریم و بگوییم آن حرمت مضاعف، اختصاص به مکیل و موزون دارد و در مکیل و موزون این حیله به کار می رود که مکیل را سر خالی تحویل دهد و در ترازو کم بگذارد یا وزنه هایش درست نباشد، امّا در معدود معمولاً طرف مقابل هم می شمارد و کم بودن آن روشن تر است، بنابراین ممکن است آن حرمت مضاعف اختصاص به تطفیف در مکیل و موزون داشته باشد و کم گذاشتن در معدود هم گرچه از باب تفویت حقّ مسلم حرام است، ولی حرمت مضاعفی که برای تطفیف ذکر شده را ندارد، بنابراین کلام مرحوم شیخ را نمی توانیم بپذیریم و بگوییم کم گذاشتن در معدود ملحق به تطفیف است حکماً.

بله، اگر کسی ادعا کند تطفیف یعنی کم گذاشتن حق کسی مطلقاً، شامل کم گذاشتن در معدود هم می شود و این که در آیه ی شریفه فقط در مورد کیل و وزن فرموده است که ﴿وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِینَ الَّذِینَ إِذَا اکْتَالُواْ عَلَی النَّاسِ یَسْتَوْفُونَ وَ إِذَا کالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُونَ﴾ از باب مثال است. اگر

ص: ۳۱۳

واقعاً این مطلب اثبات شود، ما باید دیگر رفع ید کنیم از این که «تطفیف» یک عنوان خاصی برای حرمت است؛ چون در این صورت، عبارتٌ اُخرای غصب و تضییع حقّ می شود و عنوان جداگانه ای ندارد. ولی به نظر می رسد که «تطفیف» یک عنوان مستقلّی است که در قرآن کریم و روایات روی آن عنایت شده است، لذا باید نسبت به مطلق تضییع مالی حقوق دیگران، حداقل أخص مطلق باشد، بنابراین أظهر آن است که بگوییم «تطفیف» مربوط به کم گذاشتن در مکیل و موزون است و حرمت مضاعفی دارد، هر چند که کم گذاشتن در معدود هم حرام است امّا این عنوان شاملش نمی شود و اگر احکامی بر خصوص این عنوان مترتب باشد، مشکل است بگوییم بر معدود مترتب است.

حکم وضعی معامله ای که در آن تطفیف شده است

اشاره

بعد از این که گفتیم از لحاظ تکلیفی شبهه ای نیست که تطفیف حرام است، سؤالی که در این جا مطرح می شود این است که اگر با تطفیف، جنسی را فروخت، از لحاظ وضعی چه حکمی دارد، آیا معامله صحیح است یا باطل و یا باید تفصیل قائل شد؟

اگر متعاوضین هم جنس نباشند؛ مثلاً ده کیلو گندم را به هزار تومان بفروشد، ولی نُه کیلو تحویل دهد، این معامله می تواند به یکی از سه صورت واقع شود:

ص: ۳۱۴

صور مسأله در صورتی که متعاوضین هم جنس نباشند

۱. ده کیلو گنـدم را به صورت کلّی در ذمّه بفروشـد، اگر بـایع بـا تطفیف، نُه کیلو تحویل دهـد مرتکب حرمت تکلیفی شـده است، ولی معامله از لحاظ وضـعی باطل نیست و در ذمّه ی اوست که یک کیلو گنـدم دیگر به مشتری تحویل دهـد؛ زیرا این کلّی در ذمّه ی اوست و باید از عهده ی این ذمّه بیرون بیاید.

۲. مشتری، عین خارجی را که یک واحد حساب می کند می خرد؛ مثلاً گندمی را که در گونی است و فکر می کند ده کیلوست به بایع می گویـد این گندم ده کیلویی را که به صورت واحد است و انحلال پیدا نمی کند به هزار تومان می خرم، بایع هم می داند نُه کیلوست و آن گنـدم نُه کیلویی را به عنوان این که ده کیلوست به او تحویل می دهـد. در این صورت بعیـد نیست کسـی بگوید بیع باطـل است؛ زیرا این عنـوان ده کیلـویی، مقـوّم بیـع است و نظیر آن است که کسـی بگویـد این حیوان را که اسب است خریـدم، در حـالی که در واقع الاـغ است، این معامله باطل است؛ چون صورت در این جا مقوّم است و عنوان، اشاره به آن صورت است، در این جـا هم که می گویـد این گنـدم را به عنـوان این که ده کیلـوست و روی ده کیلـو بـودن عنـایت دارد و ده کیلو بودن را می خواهد خریـدم، بعیـد نیست بگوییم «ما قُصِد لم یَقَع و ما وَقَعَ لم یُقصَد» و معامله باطل است، امّا اگر طوری باشد که وصف مقوّم بیع نباشد، معامله صحیح است و مشتری به خاطر مغبون شدن، خیار غبن و نیز خیار تخلّف شرط دارد.

ص: ۳۱۵

۳. مشتری، گنـدم معیّن را به شـرط این که ده کیلو باشـد به قیمت هزار تومان می خرد، به نحوی که انحلال باشـد؛ یعنی در واقع هر کیلو را صد تومان می خرد. در این صورت معامله صـحیح است، و بایع چون هزار تومان دریافت کرده است باید صد تومان را پس دهـد، بله، در چنین جـایی مشتری خیار «تبعّض صـفقه» دارد؛ چون در واقع مشتری هر کیلو گنـدم را به صـد تومان خریـداری کرده است به شرط آن که ده کیلو منضمّ باشد و بایع نُه کیلو تحویل داده است.

صور مسأله در صورتی که متعاوضین هم جنس باشند

امّا در صورتی که متعاوضـین هم جنس باشند، با تطفیف در مکیل و موزون در بعضی از سه صورت قبل، مشکل ربای معاوضی هم حاصل می شود که علاوه بر تشدید حرمت، باعث بطلان معامله هم می شود.

در صـورت اول که بیـع کلّی در ذمّه است، به این صـورت که ده کیلـو گنـدم کلّی در ذمّه را به ده کیلـو جو گنـدم و جو هم جنس محسوب می شونـد فروخت، ولی نُه کیلو گنـدم تحویـل داد، در این صورت معـامله صـحیح است و بایـد یـک کیلو گنـدم دیگر به مشتری تحویل دهـد؛ زیرا وقتی که انشاء بیع کلی در ذمّه می کردنـد، بیع صـحیح بوده و ربوی نبوده است و با تحویل نُه کیلو، هنوز ذمّه اش فارغ نشده و باید یک کیلو گندم دیگر تحویل دهد.

در صورت دوم که مبیع، عین خـارجی است و یک واحـد محسوب می شود؛ یعنی مشتری می گویـد این گنـدم ده کیلویی را که به صورت

ص: ۳۱۶

یک واحد است و انحلال پیدا نمی کند در مقابل ده کیلو جو می خرم، بعد معلوم شود که نُه کیلو بوده است، در این صورت چون بیع ربوی می شود باطل است هر چند در صورتی که هم جنس نباشند قائل باشیم که بیع صحیح است و اگر بایع با علم این کار را بکند، مرتکب حرمت ربا شده است.

در صورت سوم هم که مبیع عین خارجی است، ولی به صورت یک واحد محسوب نمی شود و انحلال پیدا می کند؛ مثلاً مشتری می گوید این گندم را به شرطی که ده کیلو باشد، در مقابل ده کیلو جو می خرم و قصدشان انحلال است؛ یعنی هر کیلو گندم در مقابل یک کیلو جو باشد، در این صورت اگر کشف شود که گندم نُه کیلو بوده بیع صحیح است؛ زیرا بیع انحلالی است و تا نُه کیلو، هر کیلو گندم در مقابل یک کیلو جو فروخته شده است و بیع صحیح است، امّا در کیلوی دهم جو که مقابلی از گندم ندارد، اصلاً بیعی بر آن واقع نشده است و بیع آن باطل است؛ زیرا عرفاً در این جا برای هر واحد (یک کیلو) یک بیع انجام شده است و نسبت به کیلوی دهم جو، چون مثمنی در إزاء ندارد بیع باطل است و بایع باید آن را به مشتری برگرداند، پس بیع نسبت به نُه کیلو صحیح است و ربوی هم نیست و فقط مشتری در این جا خیار تبعّض صفقه دارد.

الحمد لله رب العالمین

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹